یا کبیکج یا قطب

حاشیه آقا جمال بر مختصر اصول

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقفي عبده ١١٧٥

٤٨٧

RAĞIP P.
Ka. N. 383

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 291

طر
١٦

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله من لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية الخ هذا الكلام يدل بظاهره على ان الاصوات والحروف مخلوقة له تعالى ولا ينافي ذلك قوله اقدرهم على الاصوات وتقطيعها اذ لا دلالة لذلك على ان لهذه القدرة تاثيرا في احداث الصوت وتقطيعه بل على ان ايجاد الصوت وتقطيعه كان في قدرة العبد لكن لا يوجد الا بتاثير قدرته تعالى على ما هو مذهب الاشاعرة ولو حمل الكلام على ان المراد احداث الموضوعات اللغوية من حيث انها موضوعات لغوية ففيه اشارة الى لطف آخر وهو انه وضع تلك الاصوات المقطعة بلا نطق الكلام على ما هو مذهب الاشعري من ان الواضع هو الله تعالى وهو الظاهر عند المحقق فلو ترك على الاطلاق لاحتمل غيره من كون واضعها بكلها او بعضها هو العبد ومذهب التوقف ليس بظاهر اذ مذهب التوقف على ما توهمه بعض الشارحين من لفظ الاحداث رد على من زعم ان كلام الله تعالى من جنس الاصوات والحروف لكنها قديمة وقيد اللغوية كانه احتراز عن الاصطلاحية الخاصة لان واضعها هو البشر بالاتفاق وقوله فانه بيان لكونه احداث موضوعات اللغوية لطفا وكان دليلا عليه وقوله للمعاملات متعلق بالتوقيف باعتبار تعلقه بامر المعاش كما ان قوله لافادة المعرفة والاحكام متعلق به

باعتبار تعلقه بامر المعاد وذكر المشاركة بعد المعاملة تعميم بعد تخصيص والمراد بالمعرفة معرفة الصانع بصفاته وافعاله وبالاحكام الاحكام الشرعية المبحوث عنها في هذا العلم وحمله على تصور مفهوم اللفظ وادراك وقوع النسبة بين الالفاظ اولا وقوعها او توقيفها في النفس للمخاطب قد يكون لافادة تلك المعرفة وذلك الا على ما قيل خطا ثم ان حمل اللطف على المعنى اللغوي وهو الفعل المترتب عليه المط مطلقا او المبعد عن غيره فتوجيه الكلام ظ وان حمل على ما هو مصطلح المتكلمين فالوجه في كون التوقيف لما يتعلق بامر المعاش من آثار اللطف ان امر المعاد يتوقف على امر المعاش وضمير يدل ظاهره انه راجع الى الصوت المقطع وح كان الكلام مشعرا بان الحروف الدالة اصوات موصوفة بالكيفية التي يقطع او بمجموع الاصوات والكيفيات ولا ينطبق الكلام على انها كيفيات عارضة للصوت على ما هو مذهب الشيخ الرئيس قال الحنفي الشريف انه تعالى اقدر الناس على الصوت وتقطيعه قطعا مختلفة هي الحروف بالآلات معدة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة وتركيبها على وجه يدل على ما في النفس من المعاني المتكثرة اما بوضعها او بوضع تراكيبها الواقعة على انحاء شتى بازائها سواء كان ذلك الوضع من الله تعالى او من الناس فيحصل المط بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضروري الممتد من قبل الطبيعة دون تكلف اختيار كما ان الحروف كيفيات عارضة للصوت بها يصير قطعا فخفت مؤنة الاعلام وعمت الفائدة

اقول ما اشرنا اليه من عدم انطباق الكلام على كون الحرف الدال كيفية عارضة
للصوت وايضا لا موافقة بين اول كلام حيث كان مشعرا بان الحرف من قبيل
الاصوات المقطعة وآخر كلام حيث جعل من الكيفيات العارضة للصوت
ثم على هذا التقدير وهو كون الضمير يدل راجعا الى الصوت المقطع لا يمكن ان
يتعلق قوله بسهولة بقوله يدل على ما لا يخفى ولهذا جعله رح كما تر متعلقا بيحصل
وجعله جملة يحصل المط مقدرا في نظم الكلام ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لو تمكن
تقدير الجملة فالاولى ان يقدر فاعل يحصل المقدر هو الدال لا المط الذي هو الاعلام
لانه الذي كان حصوله بسهولة وسهولة حصول الاعلام من جهة ان الدال ان التقدم
يحصل بسهولة اقول والاقرب ان يجعل الجار متعلقا بما قدمه على معنى
جعلهم قادرين على الصوت وتقطيعه بسهولة او بالصوت بالمعنى المصدري
او بالتقطيع والمآل في الكل واحد والمعنى ان تصويتهم وتقطيعهم بسهولة
لانه كيفية للنفس الضروري الحاصل بسهولة فما يحصل فيه كان سهلا من هذه
الجهة ولو جعل الضمير راجعا الى الناس مع المعنى اقدرهم على الصوت وتقطيعه على
وجه يدل الناس به اي بالصوت المقطع على ما في النفس بسهولة لم يكن بعيدا
وكان اظهر من جهة الجار وقد بينه بما في النفس اي يحصل في الذهن سواء كانت
مرتسمة في النفس المجردة ام في آلتها على ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذ

دون الخارجية لما عرفت انها لتوسطها في الضمير كما سبق فهي عبارة عما فيه فيكون
موضوعة لها وقد يستدل عليه بدوران الحروف والالفاظ الموضوعة مع المعاني الذ
وجودا وعدما فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك بظنه انسانا سماه به فلو
كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية مع تغير الشبح واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون لفظ الانسان والفرس وغيره موضوعا للانسان والفرس الخارجين الا
ان المتكلم لما ظن الشبح الانسان الخارجي اطلق عليه ما هو موضوع له ثم اذا ظن الفرس
الخارجي اطلق الفرس عليه فاطلاق اللفظ ههنا ليس الا باعتبار ان الشبح خارجي ومنع
لزوما بان قولنا زيد قائم لو وضع لقيام زيد الموجود في الخارج لكان صادقا البتة
ويرد عليه ان هذه الدلالة وضعية يجوز فيها تخلف المدلول عن الدال على ان النسبة
ليست من الموجودات الخارجية وايضا هذا انما اقيم في المركبات الموضوعة ان ما يدفع
بالوضع النوعي فيحتاج الى دفعه بعدم القائل بالفصل كما يحتاج اليه الاستدلال
ايضا من ان بعض الالفاظ موضوعة للمعدومات الممكنة والممتنعة قيل والحق القول
بان الالفاظ بانفسها موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين كما
لا خفاء في بطلانه اقول ما ذكره كله انما هو اذا كان النزاع في انها موضوعة للموجود
في الخارج او الموجود في الذهن سواء كان من قبيل المعلومات او الصور الذهنية التي
من قبيل العلوم ولكنه جعل النزاع في المشهور في انها موضوعة للصور الذهنية او

وجه لا ينتقض الدلايل كلها على انها موضوعة للصور الذهنية اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي مـ

للامر الخارجي كونها موضوعة للصور العلمية من حيث انها صور ذهنية بل لم يصح هذا
المذهب لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في
الذهن من غير التفات له الى تلك الصور بل مع انكارها كما للمتكلمين النافين
للوجود الذهني وارتسام الصور فيها بل الحق على هذا التوجيه لاحتمال الثالث
وهو كونها موضوعة للماهية الموجودة في الذهن من حيث هي من غير نظر الى كونها
موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن على ما لا يخفى على من راجع وجدانه وقد
جعل بعض المحققين هذا النزاع لفظيا وجعل مآل القولين الى تحقق هذا الاحتمال
فمن قال انها موضوعة للامر الخارجي اراد مقابل الصور الذهنية من حيث انها
قائمة بالذهن اي من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة للمعاني الذهنية او
للصور اراد بها الماهية المعلومة اذ كثيرا ما يطلق عليها الصور فاتقن ذلك
التحقيق فانه بذلك حقيق وقوله خفت المؤنة وعمت الفائدة متعلق
بقوله اقدرهم لا زمان منه والظاهر ان قوله ووجودا ايا عطف على تناولها
ووجه ان عموم الفائدة كما كان باعتبار كثرة المتعلق على ما ذكرنا والا من
تناوله الموجود والمعدوم كان باعتبار كثرة افرادها ايضا ولا شك ان وجود
فايدة — مع الحاجة وعدمها مع انتفائها اذ يكون الغرض متعلقا بعدم اطلاع غير السامع
على ما في النفس ويحتمل ان يكون مرفوعا خبره قوله مع الحاجة وكانت الجملة معطوفة

على جملة خفت وكذا قوله وانتفائها بانتفائها باقتضائها وبخفة المؤنة احترز
عن مثل الكتابة لو فرض انها وضعت لنفس المعاني من غير توسط اللفظ وبتناوله
الموجود والمعدوم احترز عن مثل الاشارة وفيه ان في الاقدار المذكور من اللطف
ما لا يخفى فانحصاره ان الاقدار المذكور لاشتماله على تلك الفوائد متضمن للطف
جعله راجعا الى الاحداث على ما ذكره قد تكلف بعيد لفظا ومعنى قوله لان التفكر في
الطاف الله تعالى شكرا اشارة الى توجيه الفاء في قول المص فللمتكلم وبيان ترتبه على كون
الاحداث المذكور لطفا وبيانه انه لما كان التفكر في الطاف الله تعالى شكرا واجبا
لان الالطاف نعمة وشكر المنعم واجب فيجب التكلم بها على ما افاده وصيغة الامر
اي التكلم بالكلام النفسي او يقال التكلم بها شكر لساني مستلزم لشكر آخر جناني هو
التفكر فكان واجبا او يقال التفكر في الطافه تعالى لم يحصل للبعض الا بطريق التعليم
والافادة فيجب التكلم بها لان الافادة والاستفادة انما يحصل باللفظ اقول
وبما قلنا من الوجوه المذكورة للاوجه لما ذكره في الشرح هذا بيان لترتب هذا الكلام
على قوله ومن لطف الله لكن لا يخفى انه مرتب على ما دل عليه الكلام من الاحتياج
الى التعريف للمراد اللغوية على ما اشار اليه بقوله على ان الحاجة ماسة فهذا التفريع الى
ثم الظاهر ان قول الش على ان الحاجة دليل آخر على ما ادعاه المص من التكلم عند
نفسه بما قبل اقول ويمكن ان يجعل وجها آخر للفظة الفاء مستغنيا عن قوله

مبادي اللغة فكانه قال هذا مبادي لغوية كما م فيجب التكلم فيها وصار توجيه كلام

المتن لما كان هذه المباحث من المبادي واحدات الموضوعات اللغوية من لطيفه

نعم فلهذين الامرين يجب التكلم فيها وكلمة الواو على هذا العطف احد الدليلين

على الآخر قوله ولفظ الكل لا يذكر في الحد لانه للمهية من حيث هي ولا يدخل

فيها عموم ذكر وجهين لوجوب ترك لفظ الكل في الحد والوجه الاول مخصوص بالحد

الحقيقي اذ في الحد الحقيقي يجب ان لا يدخل في مفهومه ما لا يدخل في المحدود دون

الرسم والوجه الثاني جار في مطلق الحد اقول يمكن اجراء مثل الوجه الاول في

رسم آت على كل فرد

المحدود بان يقال اللام مع صيغة الجمع لا ينبغي ذكرها في الحد ولان المحدود

هو المهية من حيث هي ولا يدخل فيها عموم بل جريانه ههنا اظهر واخفى اذ الاكثر

ههنا يلزم من جهة الالف واللام وصيغة الجمع معا ولا يحتاج في تقريره الا ان

يقال فلا يدخل في الحد لاتحادهما كما يحتاج اليه في التقرير الاول ولا يخفى توجيه

الجواب ههنا ثم لو قيل الحد لا يذكر فيه لفظ الكل لانه كل افراد معناه كل

شخص شخص وقد تقرر ان الجزئي لا يكون كاسبا والمحدود ولا يذكر فيه اللام

مع صيغة الجمع لان المتبادر هو الاشخاص والجزئي لا يكتسب لاندفع الجواب

المذكور في الشرح بقوله لانه يحد الموضوعات اللغوية بصفة العموم اذ

الكلام في انه لا يمكن التعريف فلا يصح ارادته بل الجواب الصحيح ان المحدود هو

مفهوم

مفهوم قولنا الموضوعات اللغوية وكذا الحد هو مفهوم قولنا كل لفظ وضع لمعنى

وهذان المفهومان ليسا جزئيين حقيقيين كيف ومفهوم لفظ الكل الافرادي مفهوم

واحدة كلي اذ يصدق على كل واحد من الانسان انه كل و يصدق على كل واحد من الفرس انه

الانسان م كل واحد وكذا مفهوم لفظ وقد تقرر في غير هذا الفن ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد

الجزئية والتشخيص نعم لا يمكن التعريف بمعروضاته كزيد وعمرو مثلا على ان هذا تعريف

لفظي والمقصود ليس منه تحصيل صورة غير حاصلة فلم يكن مما يكتسب بنظر وتقرير جواب

الشارح ان الموضوعات اللغوية بصفة العموم قد وقع موضوعا في هذا الفن فيقال

الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا والظاهر المتبادر من الجمع المعرف باللام عند المقام

هو المجموع من حيث هو مجموع فصارت المسئلة قضية شخصية لا محصورة فلا بد منا

تاويل الموضوعات اللغوية شخصية بان يكون المراد منه كل واحد واحد حتى تصير المسئلة

قضية محصورة فلهذا قصد تحديدها وفسرها بما هو في كل واحد لان الكل اذا اضيف الى

النكرة كانت افرادية واذا اضيف الى المعرفة كانت مجموعيا ولهذا لو قال والله الكلت

كل رمان لا يحنث بعدم اكل قشره بخلاف ما لو قال اكلت كل الرمان ومعنى قوله

وان كان بين ظاهريهما فرق كالمسئلة فانه ينبغي حمل الموضوعات اللغوية في موضوع المسائل

على معنى كل لفظ وضع لمعنى وان كان بين ظاهريهما وما يتبادر منهما فرق ستعرف في

مسئلة خذ من اموالهم صدقة حيث قال فيه اذا قال للرجال عندي درهم لزم درهم واحد

ولو قال الكل رجل عندي درهم لزمه دراهم بعددهم اذ يعلم منه ان الجمع المعرف باللام بمعنى
الكل المجموعي ولفظ كل مضافا الى النكرة بمعنى كل واحد واحد فان قلت اذا كان
كل واحد من المحدود والحد ظاهرا في معنى آخر فبتعريف احدهما بالآخر كيف يعلم ان التأويل
في لفظ الموضوعات اللغوية لا في لفظ كل قلت لان المحدود داخل بالتاويل والذ الحد اجلى منه واظهر
ايضا الجمع المعرف باللام استعماله في كل واحد كثير شايع حتى ان الاكثر ذهبوا الى انه ظاهر فيه
على ما يجيء واما لفظ كل مضافا الى النكرة فحمله على المجموع بعيد غاية البعد قوله
فكانه قال اه قال في شرح الشرح يعني ان ما ذكره تعريف للفظ المحكوم عليه في قولنا
الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا فان مفاده ان كل لفظ موضوع فهو توقيفي لكن
اللفظ من صيغة الجمع المعرف باللام يتعلق الحكم بالمجموع او بكل جمع من المجموع ومن قولنا
كل لفظ يتعلق بكل واحد من الافراد على ما ذهب اليه من قال ان استغراق المفرد اشمل
فيجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان بين ظاهريهما فرق لكن لا فرق في التحقيق لما
ان الحكم في الجمع ايضا على كل فرد من الافراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال في
اللغة قاطبة التفسير والاصول والنحو وقد استوفينا الكلام فيه في شرح التلخيص ويجوز
ان يكون وجه الفرق انه يعتبر في عموم الجمع المحلى باللام الهيئة الاجتماعية بخلاف كل عموم م
الافراد اقول اما ذكر ان الجمع المعرف باللام ظاهر في كل واحد دون المجموع وان استوفينا
الكلام فيه في شرح التلخيص لكن يخدشه قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى والملك على

ارجائها

ارجائها ان اختيار الملك على الملائكة لان الملك اكثر من الملائكة حيث قال فان قلت
ما الفرق بين قوله والملك وبين ان يكون الملائكة قلت الملك اعم من الملائكة الا ترى
ان قولك ما من ملك الا وهو شاهد معناه اعم من قولك ما من ملائكة وقول ابن عباس رضي
ان الكتاب اكثر من الكتب واتفاقهم على انه اذا قال الرجال عندي درهم لزمه درهم واحد
بازاء الكل واما الفرق بان الجمع المحلى باللام بمعنى كل جماعة جماعة بخلاف كل رجل في
كذا الوجه الذي ذكره آخرا وحاصله انه اذا قيل كل رجل جاءني لا يقتضي اجتماعهم في
المجيء واذا قيل الرجال جاؤني يقتضي اجتماعهم فيه وان اشتركا في الحكم فيهما على كل
واحد واحد فيرد عليهما ان شيئا منهما لا يجري في الكتاب فلا يصح الحوالة بقوله
سنعرف على ان كون الجمع المعرف باللام بمعنى كل جماعة او بمعنى كل واحد واحد لكن
يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية غير ظاهر سيما كونه ظاهرا فيهما بل الحق ما ذكره اولا من
ان الجمع المعرف باللام بمعنى الكل المجموعي بخلاف مثل كل رجل على ما قررناه وفي بعض
النسخ زيادة وهي قوله وقد ذكره اما للاشعار بانه لا يختص بقوم دون قوم
او بانه لا يعنى به جميع ما يتكلم به قوم كما يتبادر حين يقال فلان يعرف لغة
العرب لانه عرف ظاهر بل يقال لكل لفظ هذه لغة بني تميم مثلا واما لانه يحد
كل جزء الى ان الحد هو لفظ م الموضوعات اللغوية اه وحاصله ان الحد للموضوع اللغوي وليس لفظ كل موضوعا
للمعنى ... وذكر لفظ كل للاشعار بان الحد او المحدود لا يختص بقوم دون قوم

هو الاستغراق

فلا يختص بالوضع العربي مثلا وذلك لان الظاهر من الاستغراق الحقيقي فاذا
لم يكن مانع كما فيما نحن فيه حمل عليه فلا يرد عليه ما ذكره قدس سره في حاشيته الشرح
ان اشعار العموم بذلك غير ظاهر لجواز ان يوخذ ذلك بالقياس الى لغة العرب
قوم فقط او للاشعار بان المقصد لا يتعلق بالمحدود جميع ما يتكلم به قوم كما يتبادر
الفهم فانه اذا قيل فلان يعرف لغة العرب يفهم منها الجميع عرفا وانما لا يتعلق
به ذلك لانه عرف طار واما الجواب بان اصل المعنى فاللغة يطلق على كل لفظ موضوعة
ويرد عليه ان هذا الفهم انما يكون من لفظ اللغة لا من لفظ الموضوع اللغوي
المذكور ههنا ضمنا فلو اريد مثل هذا الغرض ينبغي تعريف اللغة بما ذكره ويرد
عليها ان كلام المصنف ظاهر في ان المحدود هو الموضوعات اللغوية حيث قال فلنتكلم
حدها فلهذا اضرب الشارح على تلك الزيادة **قوله** الموضوعات اللغوية تنقسم هذا
تقسيم للكل على اجزائه كما ذكره المحقق الشريف فلا بد من حمل الموضوعات في
كلام الشارح على غيرها فسر به القائل اريد به الكل المجموعي وكذا لا بد من ارتكاب الاستخدام
في ضمير اقسامها الواقع في المتن **قوله** اي الملفوظ ظاهر تعريف المصنف يقتضي ان
يكون المفرد هو المتلفظ بكلمة واحدة وليس بصحيح فانه اللفظ الذي هو كلمة واحدة
نفسه لا بعض الملفوظ ووصف الملفوظ بالذي لفظ ليظهر تعلق حرف الجر به لان
الفعل اصل في العمل واورد عليه في شرح الشرح ان فيه استدراكا لان ذكر

اللفظ مستدرك وايضا يقتضي ان يكون هناك ملفوظ او ملفوظ به وليس كذلك
ايضا ان اريد الكلمة اللغوية على ما يشمل الكلام والزائد على حرف وان كان مهملا
على ما صرح به في المنتهى لم يطرد وان اريد الكلمة النحوية التي هي اللفظ الموضوع المفرد
كان دورا اقول اما الايراد الاول فيندفع بان المراد بالكلمة ليس هو المعنى الاصطلاحي
حتى يستدرك ذكر اللفظ بل ذكر الوحدة ايضا بل كان دورا على ما ذكره بل اللغوي
وح نقول ذكر اللفظ لانه جنس والتقييد بكلمة واحدة لانه فصل ولا استدراك
في ذكر الجنس في التعريفات ان لم يكن ايراده الاحتراز بل الغرض منه الاطلاع
على ما هو ذاتي للمحدود وفيه ان هذا انما يكون اذا لم يكن ما يذكر في مقام الفصل
مشتملا على الجنس وههنا كذلك لان اللفظ معتبر في الكلمة الواحدة بل الا ان يبعد ان
يقال انه لا فرق في المال بين اللفظ والكلمة اللغوية فلو قيل في التعريف كلمة
واحدة وان اريد الكلمة اللغوية احترز بقيد الوحدة عن المركبات لكان
تعريفا صحيحا مشتملا على الجنس والفصل وما قيل من ان الملفوظ شامل للكلام النفسي لان
المعنى متصف بكونه ملفوظا ومفردا باعتبار اللفظ فاحترز عنه الشارح بزيادة
قوله الذي لفظ فهو لا يخفى شناعته نعم يمكن ان يقال ذكر اللفظ في تعريف المفرد
موضع الجنس اقتداء بالمشهور وزيادة في التوجيه واما الاعتراض بانه يقتضي ان
يكون هناك ملفوظ به فقد ذكر قدس سره ما يندفع به ذلك حيث قال الكلمة واحدة

اعم بحسب المفهوم من زيد وعمرو والنظر انما هو اليه وحاصله انه يصدق على زيد انه
متلفظ بلفظ كلمة الواحدة نوع له فصار المعنى ان تلفظ زيد بسبب تلفظ نوعه و هذا
بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من تقدم الطبيعة لا بشرط شيء على الطبيعة بشرط شيء
تقدم البسيط على المركب نظرا اذ تلفظ اللفظ هو وجوده واما ما قيل من ان هذا
التفسير يقتضي ملفوظا به لان قوله بكلمة واحدة متعلق بالملفوظ واللفظ
متعد بنفسه وبالباء قال الجوهري لفظت الكلام ولفظت بالكلام وتلفظت به تكلمت
به فسهو لان في الملفوظ ضمير هو قائم مقام الفاعل كان زعم قائله ان اللفظ او التلفظ
ليس من الافعال المتعدية الى مفعولين واقول يمكن ان يقال في توجيه المتن
قوله بكلمة واحدة متعلق باللفظ بالمعنى المصدري على ان يكون مفعولا له
جعله المصدر المتعلق بالمفعول اي هذا المجموع بمعنى الملفوظ الذي هو كلمة واحدة
واما الاعتراض الاخير فاقول قوله في دفعه نختار الاول ونمنع خروج المركبات بتقييد الوحدة
المعلوم منفيا له عرفا وان ضرب كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد و
خروج المهملات بناء على ان اللام لام العهد على ما نقله عن العلامة اشارة الى الموضوع
اللغوي او نقول مركب الحرفي ضيع اعتبارا على ما علم من كونه قسما للموضوعات اللغوية
واما منع ان المهمل يطلق عليه الكلمة في عرف اللغة على ما في حاشية المحقق الشريف فغير
ملايم لما نقل عن المشهور بدل فيه جعل فيه حالا من ضمير بدل وضمير فيه راجعا لما

اي اللفظ وصار المعنى انه لا جزء له يدل على معنى حال كونه جزءا من ذلك اللفظ وان
جاز ان يدل في حال اخرى والمراد بالدلالة الدلالة الوضعية والا فللحروف المفردة دلالة
عقلية في الجملة فنحو عبد الله بمعنى ان العلم المنقول عن المركب الاضافي او المزجي او الاسنادي
مركب على التفسير الاول لانه ليس بلفظ بكلمة واحدة عرفا واما على التفسير الثاني فمثل هذه
المركبات مفرد لعدم دلالة اجزائها على شيء حال كونها اجزاء له اما اذا اشترط في
الدلالة القصد والارادة فظاهر واما اذا لم يشترط فلعدم فهم المعنى الاصلي عند القرينة
الدالة على انها مستعملة في المعنى العلمي للقطع بان عبدا في عبد الله بمنزلة ان في الانسان
ولا قائل فيه بالتركيب ودلالته ان على الشرط كذا في شرح الشرح اقول وفيه نظر اما اولا
فلان تعريف الدلالة الوضعية اللفظية عند المنطقيين يقتضي انها متى سمع اللفظ بعد العلم
بالوضع حصل الانتقال الى ما وضع له حتى قالوا ان سمع اللفظ المشترك او اوضاعه بمعانيه
يحصل الانتقال الى جميع تلك المعاني ومن ثمه يرى المحققين قالوا ان العبد في عبد الله يدل
معنى لكن ليس جزء المعنى المقصود واما ثانيا فلان القرينة انما كانت مانعة من الارادة دون
الفهم كما في المشترك واما ثالثا فلان للقائل ان يورد النقيض بحالة عدم القرينة وهذا او تخيل
من العبد الذي هو جزء عبد الله العلمي فليس بعينه ما هو جزء عبد الله المركب فغاية الامر ان تركب
لفظ مع اخر او جعل المجموع علما لا يغير ذات اللفظ وحقيقته ولذلك لا ينكر الحق ان
مرادهم بكون العبد حالة التركيب لا يدل على معنى اصلا انه من حيث كونه جزء الموضوع له

بالوضع الفعل لا يدل على شيء وذلك حق فان دلالته على شيء بوضع آخر ثم لو جعل ضميره
راجعا الى الوضع اي لا يدل في ذلك الوضع ولا ينافي دلالته في وضع آخر لكان اظهر في افادة
هذا الغرض قوله او في وضع آخر اراد به وضعا آخر تركيبيا بقرينة الافراد وعدم الاكتفاء به
بان يراد به ما هو اعم من التركيبي وما هو في صورة الافراد لتفصيل نحو اقبح دلالة الاجزاء
على ما يرد في شرح الشرح من ان قوله او في وضع آخر لتغنى عن قوله منفردة اي بان يراد
المعنى الاعم على ما هو الظاهر المتبادر منه قوله ونحو نضرب واخواته اقول اراد
بنضرب صيغة المتكلم واراد باخواته مثل اضرب وتضرب بلفظ الخطاب دون
ما هو بلفظ الغيبة لان يضرب حال كونه للغائب لا يدل على الفاعل لان النسبة التي
هي جزء مفهوم الفعل انما يعتبر من حيث كونه نسبة بين فاعل المعين والمعنى المصدري
فمعنى يضرب ليس الا شيئا ما يضرب بل انشاء هو معين عند المتكلم غير معلوم
للسامع يثبت له الضرب فما لم يذكر الفاعل لم يفهم معنى الفعل وذلك كلفظ من فانها
موضوعة للابتداء الجزئي ولا يفهم ذلك الا بذكر المتعلق المعين فالمسند اليه في
يضرب ليس شيئا ما حتى يمكن ان يقال انه يستفاد منه بل الشيء المعين الذي
لا يفهم الا عند ذكر الفاعل فصح ان يضرب لا يدل على الغائب كما يدل اضرب على
الفاعل المتكلم وتمام تحقيق ذلك مذكور في شرح المطالع وعند ذلك
يظهر ما في شرح الشرح فيما ذكر اشارة الى انه لا فرق في هذا المعنى بين مضارع

الغائب وغيره على ما يوهمه ابن سينا ذهولا عن مقصود الشيخ الرئيس ناشئا
قوله عن سوء التفكر في كلامه وقلة التامل في استفادة مقصوده ومراده والمنطقيون
يلزمهم ان يكون ضارب مما هو لفظ مشتق فان جوهر الكلمة اي ما هو حروفها الاصول
الماخوذة من المشتق منه التي تسمى مادة الكلمة جزء منه ويدل فيه على معنى المشتق
منه وما ضم اليه من الحروف الزائدة والحركات التي تسمى صورة الكلمة جزء آخر ويدل فيه
على معنى آخر انضم الى معنى المشتق منه والتزام كون جميع المشتقات مركبا بعيد
بل خلاف ما صرحوا به ومع كون الهيئة دالة بل ان الدال على المعنى المشتق منه
ما ضم اليه مجموع اللفظ من غير ان يختص جزء الدال بجزء المدلول مشترك بين ضاربة
وضرب وقد اتفقوا فيه على ان الدال على الزمان فيه هو الهيئة قال السيد الشريف
في حاشية الحاشية تفسير الصورة بهذا المعنى اولى ليكون لفظا وجزء الكلمة
اما لو فسرت بالهيئة اي صفة الحروف في حركاتها وسكناتها فيتوجه ان يقال
لا نسلم انها جزء الكلمة انما يكون جزءا لو كان لفظا وهو ممنوع اقول فيه بحث اما اولا
فلان الهيئة الحاصلة للحروف كما لم يكن لفظا فلم يكن جزءا فكذا المجموع الحروف الزائدة
والحركات لان الحركة ليست لفظا بل عارضة له فلا يكون من اجزاء اللفظ واما ثانيا
فلان قوله انما يكون جزءا لو كان لفظا وان كان واقعا في مقام السند فليس مما ينبغي
ذكره لان كون جزء الشيء لا يقتضي ان يكون من جنسه في ذلك الشيء كالسرير المركب

الجسم غير الجسم مثلا قوله اما ان يدل بهيئته قال في شرح الشرح هذا القيد مراد
في تعريف النحاة وان لم يصرحوا به احترازا عما يدل على الزمان بجوهره كالامس والغد
وهذا مع انه تمحل كما ذكره الآن في تعريف المركب للمنطقيين انما يصح في لغة العرب
اقول فيه نظر لان تعريف النحاة وهو الكلمة الدالة على معنى في نفسه مقترن باحد من
الازمنة الثلثة لا يحتاج في خروج مثل لفظ الامس والغد الى قيد زايد اذ ليس مدلولهما
معنى مقترن بالزمان بل مجرد الزمان ويمكن ان يقال ان لفظ الامس لا يدل على
مجرد الزمان الماضي بل على الزمان الماضي مع خصوصية يمتاز بها الامس عن
الايام الماضية الاخرى كتقدمه على اليوم بلا واسطة وح نقول ان ذلك المعنى الزمان
الماضي المطلق فيصدق على لفظ الامس انه يدل على معنى هو تلك الخصوصية المقترنة مقترن مه
بالزمان الماضي المطلق هذا لكن عدم صحته في غير لغة العرب غير ضاير في تعريف
النحاة لان النحو بحث يختص بان يبحث عن احوال اواخر الكلم العربية نعم في تعريف
المنطقيين ينبغي ان لا يختص بلغة العرب ثم اقول في تعريف النحاة يلاحظ في
التقسيم جانب المعنى وفي تعريف ارباب المنطقيين جانب اللفظ حيث قال النحاة
ما يدل على معنى في نفسه اما ان يدل على معنى مقترن او غير مقترن وقال ارباب المنطق غير مه
ما يصح ان يخبر به وحده اما ان يدل بهيئته على الزمان اولا ولا يخفى على الفطن
العارف باختلاف النظرين في العلمين انه ينبغي ان يكون الامر بالعكس قوله قو

وقد علم بذلك حد كل واحد منها اراد بالحد الحد الحقيقي بقرينة ذكر الجنس والفصل
وبيانه ان هذه مفهومات اصطلاحية فالجزء المشترك المعتبر فيها هو الجنس والجزء المختص
هو الفصل واما حمل الحد على ما يتناول الرسم وحمل الجنس على الامر المشترك وان كان
عرضيا وحمل الفصل على الامر المختص فتكلف مستغنى عنه قوله الدلالة الوضعية اما لفظية
المص قد خالف المشهور في تقسيم دلالة اللفظ المفرد الى اللفظية وغير اللفظية وفي جعل
الالتزام غير لفظية وقد خالف الظاهر الذي هو استعمال الدلالة مع حرف الاستعلاء وتذكير
الضمير المضاف اليه المعنى فقال الش في توجيهه الدلالة الوضعية ولم يقيد بالاضافة الى المفرد
ليدخل فيها دلالة المركبات وكلام المص يمكن تنزيله على هذا ايضا بان يجعل الضمير في قوله
دلالته راجعا الى اللفظ مطلقا على قسمين احدهما لفظية وهو ان ينتقل النفس من اللفظ
الى المعنى ابتداء اي بلا واسطة معنى فيخرج دلالة الالتزام عن اللفظية بهذا المعنى ضرورة انه
انتقال الذهن الى المعنى الالتزامي بواسطة المعنى الموضوع له كذا ذكره واقول فيه
نظر اما اولا فلان اتحاد الدلالتين انما يصح في اللفظ المفرد اذ يفهم منه الكل بصورة وحدانية
اجمالية ولا يحصل منه في النفس صورتان متغايرتان فلم يتحقق ههنا فهمان متغايران
منها ولا انتقالان متغايران بالذات بالذات متغايران للمركب بل ههنا انتقال واحد متعلق بالكل والجزء متغاير بالاضافة
وجه جزء مه الى الكل والجزء الى الجزء والجزء الاخر الى الجزء الاخر وكذا الفهم ونظير ذلك في الاحساس
ان ترى شيئا واحدا دفعة ولا شك ان رؤيتك له ولاجزائه بالفعل ما يلتفت برؤية واحدة

فان نسبت هذه الرؤية الى الشجر تسمى رؤية وان نسبت الى جزء من اجزائه تسمى رؤية لذلك
الجزء فاذا تعقلنا مفهوم الانسان من لفظ الانسان حصل في نفسنا منه صورة واحدة
بسيطة تصلح ان تكون مبدأ لتفاصيل بتحليل النفس لها بالقوة المفكرة ولا تعدد ههنا
بالفعل بل بالقوة وانما يصير بالفعل بجعل العقل فصح ان ههنا فهما واحدا بالذات
واما في اللفظ المركب فلا شك ان ههنا فهم الكل بصور متعددة متغايرة متعاقبة يكون
فهم بعض الاجزاء قبل فهم البعض بالذات بل في الزمان فلا يتصور ههنا اتحاد الفهمين
اي فهم الكل وفهم الجزء وكذا فهم الجزء وفهم الجزء الآخر وايضا فهم الجزء سابق على فهم الكل ههنا
ضرورة ان فهم الجزء جزء فهم الكل والجزء سابق على الكل في الحصول وكذا الانتقال الى الكل
بواسطة الانتقال الى الجزء فلا يصدق على الانتقال الى الكل انه انتقال من اللفظ الى المعنى
ابتداء بل الحق تنزيل كلام الشارح على ما يفهم ظاهرا من كلام المصنف وترك كلام المصنف
بحاله وذلك بجعل اللام في قول الشارح الدلالة الوضعية اللفظية على اللام العوضي اي
دلالة اللفظ المفرد وح كان دلالة لفظ المركب خارجا عن المقسم بل نقول الحكم بخفي
الدلالة بهذا القيد يمكن اخراجه عن المقسم بقيد الوحدة على ما هو المتعارف فان
دلالة اللفظ المركب ليست دلالة واحدة بل دلالات واما ثانيا فلان كون الانتقال
الى المعنى الالتزامي بعد الانتقال الى المعنى المطابقي وبواسطته غير صحيح على الاطلاق
كيف وفي دلالة لفظ العمى على البصر متقدم على دلالته على العدم المضاف الى البصر من

حيث انه مضاف اليه صرح بذلك شارح المطالع وتلقاه قدس سره بالقبول
وهذا في الحقيقة اعتراض على الشارح لا عليه لان عدم تعرضه له لاكتفائه بتعرضه له
في غير هذا الكتاب ثم يرد عليهم انواع المجازات اجيب عنه بان المجاز لابد له من قرينة
وفهم المسمى مع القرينة موجب لفهم المعنى المجازي فيكون بينهما لزوم ذهني ورد بان
الدال على المعنى المجازي ان كان هو اللفظ مع القرينة لم يكن المجاز في نحو رأيت اسدا
في الحمام مجازا في المفرد بل لم يوجد مجاز في المفرد اصلا وح هو خلاف ما صرح به و
ان كان هو اللفظ بمعونة القرينة فهذا اعتراف بان فهم المدلول الالتزامي قد ينفك عن
فهم الدال وذلك اذا لم يتحقق القرينة فلم يشترط اللزوم الذهني اقول يمكن دفع ذلك الرد
بان يقال لا حاجة في الجواب الى دعوى ان كل مجاز لابد له من قرينة حتى يلزم ان لا يتحقق المجاز
في المفرد على ما اورده بل انما يجب ادعاء ذلك في تلك المجازات التي لا يلزم الموضوع
له لزوما بينا لا يقال لابد من القرينة في كل المجازات لان الارادة معتبرة في الدلالة الموضوع
الدلالة على المعنى المراد من حيث انه مراد في المجاز لابد فيها من قرينة صارفة عن
له لانا نقول على ما حققه الشارح من اتحاد دلالتي المطابقة والتضمن لا يمكن اعتبار الارادة
في الدلالة والا لانفك احديهما عن الاخرى فكيف يتحدان نعم يمكن ان يقال القرينة
المنصوبة في المجازات قد يكون خفية بحيث لا يحصل المراد منها الا بعد تامل
ودقة نظر ولهذا قسموا الاستعارة الى العامية المبتذلة والى الخاصية الغريبة الخ

قوله

لا يطلع عليها الا الخاصة الذين اوتوا ذهنا به ارتفعوا عن طبقة العامة بل قد لا يذكر الغرض
لفهم المعنى المراد اكتفاء باللزوم لخفى انما يذكر لصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي ثم اقول انه
ان اراد ان كان الدال هو المجموع المركب من اللفظ والقرينة فقد يكون امرا عقليا فلا يكون
المركب لفظيا فكيف يجعل دلالة قسما من الدلالة اللفظية بالمعنى العام الذي جعل قسما
وان كان هو اللفظ حين مقارنة القرينة وفي زمانها على ما هو شان المشروط ما دام
الوصف فيتوجه عليه انهم صرحوا بان تحرك الاصابع ليس لازما للزيد في زمان الكتابة فيفهم
المدلول الالتزامي ليس لازما لفهم اللفظ في زمان القرينة وان اريد ان الدال هو
اللفظ بشرط مقارنة القرينة فالملزوم ههنا هو مجموع اللفظ والقرينة كما قالوا في
المشروط بالوصف ان الملزوم لحركة الاصابع هو مجموع الذات مع الوصف فالملزوم هو اللفظ
المقترن بالقرينة بشرط اقترانه بها كانت الاضافة داخلة في الملزوم الذي هو الدال
وهو امر معنوي فلم يكن الدال لفظا وايضا لا بد من فهم تلك المقارنة لانها جزء الدال
والوجدان يكذبه فتامل قال في شرح الشرح وقد يجاب بان المعتبر في التلفظ دلالة
اللفظ والدال هناك هو اللفظ مع القرينة اقول فيه بحث لان القرينة قد يكون
لفظا فلا يصح قوله على اطلاقه ان الدال هناك اللفظ اللهم الا ان يريد انه فرع عين
المفرد لان المقسم هو دلالة لفظ المفرد وههنا الدال اللفظ مع القرينة فلم يكن
لفظا مفردا قوله وعلى ان الدلالة واحدة ويختلف باعتبار ما نسب اليه يظهر

ذلك عند قولك الدلالة اما على كمال معنى اللفظ او على جزء معنى اللفظ فما نسب اليه
كمال المعنى وجزؤه شيء واحد على ما هو الظاهر منه فكانك قلت دلالة اللفظ اما على كمال
معنى ذلك اللفظ او على جزء معنى ذلك اللفظ فقس عليه اذا قيل الدلالة على كمال معنى
الدلالة او على جزء معنى الدلالة وقوله ان التضمن في ضمن المطابقة عطف على قوله ان
الدلالة واحدة بالذات توجيهه انه لما كان جزء المعنى في ضمنه كان الانتقال الى الجزء
في ضمن الانتقال الى الكل والمقصود منه ان التضمن ليس تابعا للمطابقة وما يقال المشهور
انه تابع لها فتوسع انما قيل ذلك لما كان المقصود في وضع اللفظ للمعنى المركب الى
معرفة المجموع من حيث هو واعلم انه بما حقق ههنا من اتحاد الدلالتين وان كلا
منهما انتقال من اللفظ الى المعنى ابتداء بطل ان في دلالة التضمن الانتقال الى المعنى
التضمني بعد الانتقال الى المعنى المطابقي وما يقال من ان التضمن تابع للمطابقة مبني عليه
كذا ما قيل من ان الامر بالعكس لان فهم الجزء سابق على الثاني اما الاول فظاهر واما
فلان كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل انما يسلم في الفهم التفصيلي واما في الفهم
الاجمالي الذي كان فهما واحدا للكل والجزء معا غير مسلم توضيح ذلك ان الجزء والكل في
يوجدان في الذهن بوجود واحد اذ المركب انما يرتسم في الذهن بصورة واحدة بسيطة
يصلح ان يحللها العقل الى صورتين وليس الفهم الا الوجود في العقل ومع تقدير الاتحاد
وجود الكل والجزء لا يتصور تقدم وجود احدهما على وجود الاخر وذلك كالجسم

المنفصل الموجود بوجود الكل وكاجزاء العقلية من الجنس والفصل الموجود بوجود الشخص اذ
لا يتصور ههنا تقدم بحسب الوجود وهذا لكن قد صرح الشيخ في الشفاء بان الطبيعة لا بشرط
شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب ولعل وجهه ان نسبة الوجود
الواحد الى الاجزاء اقدم من نسبته الى الكل وذلك بناء على ان تقدم الذاتي يرجع الى
الاحقية في الوجود على ما يظهر من كلامه في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون بعد
الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى
ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون معا في الزمان معا ظاهر وانت تعلم
ان اتحاد الدلالتين يمكن ان يكون بهذا الوجه لكن ح لا يصح كون دلالة المطابقة
اسبق الا من اللفظ الى المعنى ابتداء فتأمل يقرر ههنا ان العدول من كلمة الى كلمة في
لان يقول الوجه فيه ايماء الى الاشارة الى اتحاد الدلالتين بالذات واختلافهما بالاعتبار
كما اشار اليه بقوله بالنسبة وهي بالنسبة الى كمال معناه وتوجيهه ان اللفظ في النسبة
فكانه قيل دلالة اللفظ بسبب كمال معناه اي النسبة الى كمال معناه اليه مطابقة
اي النسبة الى جزء معناه واحدة لا يخفى ان المتبادر منه الى الفهم ان الاختلاف بحسب الاعتبار
والنسبة والجمع هذا الكلام على نسخة يكون فيها معناه بتأنيث الضمير واما على تقدير تذكير
الضمير فيرجع الى اللفظ وح لا اشعار للكلام باتحاد الدلالتين ولا حاجة الى التوجيه
المذكور بل على تقدير تأنيث الضمير يمكن ارجاعه الى اللفظ والكلمة ويحمل كلمة في على الظرفية

المجازية فان دلالة اللفظ على كمال معناه او جزئه افيد واشد تعلقا من دلالته على
الخارج فكان المعنى او الجزء اظهر فان الدلالة قد استقرت فيهما قوله لانهم لو وضعوا
تعليل بقوله وقد يطلق والمراد اللفظ الاول بعينه قد يعبر عن اللفظ بنفس ذلك اللفظ
من غير ان يعبر عنه بلفظ آخر موضوع له اذ لو وجب ان يعبر عن كل مدلول معنى كان
او لفظا بلفظ آخر كان موضوعا له لزم التسلسل على تقدير ان يعبر عن كل لفظ بما
وضع له من لفظ آخر لم يكن مدلوله لا قريبا ولا بعيدا على تقدير التعبير عن كل من
لفظين بما هو مدلوله قريبا كان او بعيدا يلزم الدور مثلا اذا وجب التعبير عن أ
بلفظ ب وعن ب بلفظ أ فلا يمكن التعبير عن شيء منهما والمالم يتعرض للدور لانه
اظهر فسادا صرح له لانه ضروري البطلان وقوله ولو سلم كلام على سبيل التنزل و
الاستظهار ولا يلزم ان يكون متعلق التسليم امرا صحيحا اقول وبما قررنا ظهر ان
ما في شرح الشرح في توجيه قوله ولو سلم ولما كان هذا غير لازم لجواز ان يوضع للفظ
له في المرتبة الثانية والثالثة مثلا نفس اللفظ الاول كما اذا وضع للتعبير عن لفظ أ
ب وعن لفظ ب ج وعن لفظ ج أ قال ولو سلم محل نظر وتأمل والجواب ان التعبير
عن اللفظ بنفسه ان يذكر ويراد نفسه والتعبير بلفظ آخر معناه ان يذكر اللفظ الآخر
ويراد به ذلك اللفظ حتى يكون المقصود ذلك وح للاول لا يلزم الدور او يجوز ان يعبر
بالتعبير عن لفظ أ بلفظ ج اذا حكم على أ وجب التعبير عن لفظ ج بلفظ أ اذا حكم على ج

أيج حتى لا يمكن التلفظ به بنفسه ووجب التعبير عن ج بآخر حتى لا يمكن التعبير بنفسه كان
الامر كذلك لكنه غير المبحث وكذا ما ذكره حيث قال ولو سلم عدم تأديته وضع الالفاظ
بازاء الالفاظ الى التسلسل بناء على جواز البعض للبعض ومن البعض فاذا امكن
التعبير عن اللفظ بنفسه كان وضع لفظ آخر له ضايعا اذ الغرض الاصلي هو التعبير انتهى
وذلك ان هذا الاحتمال الايجابي الجزئي من نقيض الدعوى وهو ان بعض الالفاظ لم يوضع
لفظ آخر بل عنه بنفسه اذ نقيضه ان كل لفظ وضع بازائه لفظ آخر فتأمل ولعله قدس سره جعل
الدعوى كليا ان كل لفظ قد يطلق ويراد اللفظ وقد يطلق ويراد المعنى لكن الحمل على ما حملنا
اولى ليتم الدليل ويحصل المطلوب هذا لكن اذا جعل الدعوى ان كان التعبير عن اللفظ بنفسه ممكنا بل
وجب التعبير بلفظ آخر موضوع له لا لابهام قوله ولو سلم فاذا امكن التعبير به كان الوضع له
ضايعا اذ الكلام في اثبات ذلك الامكان بل الصواب ان يجعل الدعوى انه قد يقع التعبير
عن اللفظ بنفسه يعني انه قد يطلق ويراد به نفسه اذ لو اطلق ايضا كل لفظ اذا اريد حكم عليه او به
لفظ آخر لتسلسل وظهر من هذا انه ينبغي ان يراد بالوضع ما يتناول المجاز والا لزم
التسلسل وقد يكون المدلول لفظا آخر مفهوما افراده الفاظ ويحتمل ان يراد ان
المدلول نفس تلك الالفاظ لكن بوضع واحد فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
وتوجيه قوله لبطلان التعميم والتنكير معا على ما ذكره حيث قال لو اريد ان يعبر عن كل
فرد من افراد الكلم مثلا ويحكم عليه لاحتيج الى لفظ الكلمة غير بازائها لبطلان الكلام

فان قلت التطويل لازم لتطويل الكلام بتقدير عدم الوضع فما الفائدة في ضم التنكير معه
قلت التعميم يتصور على وجهين احدهما ان يراد التعرض بخصوصية كل فرد فرد من افراد الكلمة
مثلا وهذا الوجه يلزمه التطويل ولا يندفع بالوضع اصلا بل لا بد من ذكر كل بعينه وثانيهما
ان لا يراد التعرض بخصوصيات الافراد بل شمولها من حيث انها افراد الكلمة فهذا القسم يستلزم
التطويل لا الوضع فاذا وضع اندفع فالمراد من التنكير عدم التعيين فلو لم يضم الى التعميم لتوهم
اندفاع التطويل في التعميم بسبب الوضع مطلقا انتهى اقول فيه بحث اذ على تقدير عدم الوضع
اللفظ بازاء المفهوم الكلي الصادق على افراده التي هي الالفاظ لا يمكن ان يراد بخصوصيات
الافراد بل شمولها من حيث انها افراد الكلمة فهذا لم يتحقق على تقدير عدم الوضع لا انه يستلزم
للتطويل بل الاولى ما في شرح الشرح حيث قال يعني لو لم يضعوا بازاء اللفظ فاذا اريد حكم على
كل كلمة مثلا او بعض الكلمات على التعيين احتيج الى عد جميع الكلمات ثم الحكم بان كل
هذه المذكورات او بعضها كذا وكذا في الاسم والفعل وساير ما وضع بازاء الالفاظ
بخلاف ما اذا وضع فانه يكفي ان يقال كل كلمة مفرد مثلا او بعض الكلمات معرب من غير
التطويل وهذا كما انه لو لم يوضع بازاء مفهوم الانسان لفظ احتيج في الحكم العام
عليه او الخاص ببعض الى عد جميع اسماء الاشخاص وقوله معا معناه ان في كل من التعميم
والتنكير يلزم التطويل قوله ومن هذا كلامه لم يلحق منه توجيه آخر الاضافة
المعنى الى الدلالة دون اللفظ بل اشارة الى فائدة لفظ المعنى حاصله ان كلامه دال

على انه يجعل اللفظ دالا على نفسه حيث قال كثيرا ما يطلق اللفظ على مدلول مغاير له
قال قد يكون المدلول لفظا آخر افانه ليس لان على ان اللفظ دلالة على نفسه وكذا
صرح قوله وقد يطلق ويراد اللفظ فلا يبعد ان يحترز بقوله وكان معناه من دلالة
اللفظ اذا اريد بها نفس اللفظ فانه لا يسمى دلالة مطابقة قال قدس سره وهذا الاحتراز
انما يتصور اذا لم يقيد الدلالة اللفظية بالوضعية لكن الظاهر من كلام المص تقييدها
بذلك والشارح قد صرح به اولا حيث قال الدلالة الوضعية ولذلك قال ايضا لا يبعد
ان يحترز باقوله فيه تامل لان الشارح حيث قال ام من هذا كلام صريح في ان كون اللفظ
مدلولا لنفسه بحسب البعض دون الكل فلولم يتوهم الشارح منه ان اللفظ يدل على نفسه بالوضع
فلا وجه لتخصيص البعض به اذ كون اللفظ يدل على نفسه في الجملة مما اتفقوا عليه وقد
برهن عليه الفاضل نعم يمكن ان يقال الشارح هذا الكلام لا يدل على ان تلك الدلالة بالوضع
فالحمل على مطالبة ذلك البيان هو توجيه لفظ لا يبعد على هذا انه يمكن التزام ان هذا
دلالة المطابقة قال في شرح الشرح ان التحقيق انه وضع علمي لكن مثل هذا الوضع النوعي
لا يوجب الاشتراك والا لكان جميع الالفاظ مشتركا ولا قايل به قوله ان الاعطاء بطلب
فيها من تعيين احد طرفيها بعينه حمل النسبة على النسبة الايجابية التي بين بين ولما كان من
المعلوم ان مثل زيد قايم انما وضع لافادة احد طرفي النسبة من وقوعها او لا وقوعها فسر
هكذا او فسر النسبة بنسبة الوقوع او اللاوقوع في كلام المتن لا ينطبق عليه ولا حاجة الى

تأويل

تاويل في قول الشارح لان شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة بمعنى هذا المعنى للنسبة اذ هذا
المعنى هو النسبة التامة التي تكون مقصودة بالذات بالافادة دون النسبة التقييدية التي بين بين
لكن على هذا التوجيه لم يتناول التفسير لحمل الانشائية هذا ما ساق الشرح عليه ما فهمه شارح
الشرح وحمل قدس سره طرفي النسبة على النسبة الثبوتية والسلبية وذلك المعنى مشترك بين الخبر
الانشاء اذ في الانشاء يتحقق النسبة الثبوتية كما في الامر والسلبية كما في النهي لكن لا يخفى عليك
ان المتبادر من طرفي النسبة انه ههنا نسبة واحدة لها طرفان لا ان يكون هناك نسبتان
متباينتان بل متنافيتان نعم عبارة المتن تتناولها بلا كلفة ثم كل من المركب التام و
الناقص المشتمل على النسبة التوصيفية والاضافية والاسنادية الناقصة كنسبة الكاتب
لزيد اذا كان زيد فاعلا له وان كان يدل على النسبة التضمن لكن فرق بينهما وهو ان المركب
التام وضع لافادة النسبة حتى يكون المقصود بالافادة نفس النسبة والطرفان انما يقصد
اليهما لتوقف فهم النسبة عليهما والمركب الناقص المذكور انما وضع لان يدل على ما هو
محكوم عليه ومحكوم به واعتبار النسبة فيه لتعيين احد طرفي النسبة التامة فقول الشارح بل
لذات باعتبار النسبة اريد بالذات ما يتناول الصفة او كان من قبيل التمثيل في الشرح
وذلك ان النسبة التامة مما يصلح السكوت عليها ولا ينتظر المخاطب معها انتظارا معتدا به
بخلاف النسبة التوصيفية والاضافية والاسنادية الناقصة فالنسبة التي تقع بعدها
النفي وتطلب منها النسبة التامة خبرية كانت او انشائية واما النسب الاخر فلا تقع بعدها

النفس وبهذا تبين العلم التام هو العلم بالنسبة التامة واما النسبة الغير التامة
فلما لم تقنع بها النفس فلم يتذكر ليتوسل بها الى جعل شيء احد طرفي النسبة التامة
فتامل قوله ولا يتأتى الا من اسمين او من اسم وفعل في النهاية لا يقال ينتقض بما ذكرتم
بحرف النداء فانه يفيد مع الاسم فان قلت انه نائب عن الفعل قلت لو كان كذلك
لاحتمل التصديق والتكذيب ولجاز ان يكون خطابا مع ثالث لانا نقول لو ثبت
فلا يحتمل التصديق والتكذيب ولا كونه خطابا مع ثالث كسائر الانشاءات
اقول فيه مسامحة فان قوله لانا نقول غير منطبق على ما ذكره من السؤال بقوله لا يقال اذ
ليس السؤال المذكور من حيث التصديق والتكذيب ولا كونه خطابا مع الغير بل ما ذكره
بقوله لانا نقول يمكن ان يجعل ردا لما ذكره بقوله قلت حتى تسلم ما ذكره بقوله ان
قلت عن الرد وكان الجواب عن اصل السؤال لكن يتعرض ذلك بان يقال كلمة يا نائب عن الفعل
مع الفاعل اي الجملة الفعلية بعد نقلها من الخبرية الى الانشائية وعلى التقديرين ينبغي انه
يجب ان يحتمل التصديق والتكذيب وان يكون خطابا مع الغير اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانها نقلت الى انشاء الدعاء والطلب يقتضي طالبا دون غيره قوله المفرد لفظا او واحد
اراد بالمفرد اللفظ المفرد على ما هو الظاهر المذكور ولهذا قال لفظا باضافة المعنى اليه
اضافة اللفظ اليه من قبيل لجين الماء واشار الشارح بقوله باعتبار وحدته الى ان هذا التقسيم
اعتبار الا حقيقي لا يختص الاقسام على شيء واحد اصلا وحاصل الحاصل انه اما ان لا يعتبر كثرة اللفظ

ولا كثرة المعنى او يعتبر الى آخر التقسيم فالمراد بكون اللفظ واحدا ان لا يعتبر كثرته و
كذا المراد بوحدة المعنى عدم اعتبار كثرته مثلا في كون اللفظ جزئيا وكليا متواطيا او
مشككا لا يعتبر كثرة اللفظ ولا المعنى بخلاف الاشتراك اذ يعتبر فيه كثرة المعنى وبخلاف
الترادف اذ يعتبر فيه كثرة اللفظ هذا وانواع التشكيك اربعة الاشدية والازيدية و الفرق
بينهما ان الاولى في الكيفيات والثانية في الكميات والتقدم الذاتي على ما صرح به الاولوية
والفرق بينهما ان اشدية الوجود في الخالق مثلا باعتبار كثرة آثاره واولويته باعتبار
انه مقتضى ذاته فظهر الفرق وان في الشرح اشارة الى ان ذكر الكل من
الاولوية والشدة مغن عن الآخر ولهذا يقال هو ما يتفاوت بالاولية او اولوية وقد نبهه
غيره وغير مستقيم اذ لا شك انه يتحقق الاولوية في فرد غير الاشدية والاقدمية وهو المراد حين
حين جعلها مقابلا لهما نعم يمكن حمل الاولوية على معنى عام يتناول الكل والكلام فيه بل
الحق ان يقال ان الشارح اكتفى بها عن الاولوية كما اكتفى بالاشدية عن الازيدية اذ ليس المقصود
ههنا استيفاء اقسام التشكيك قوله ويقال للنوع اما ان يراد بالنوع والجنس ما هو مصطلح
المنطق وكان المراد ان النوع بالقياس الى الجنس يقال له الجزئي الاضافي وان كان يقال
الجزئي الاضافي لغيره او يراد بالنوع والجنس الخاص والعام ولما كان التعريف لفظيا لم يرد
ان ذكر احد المتضايفين في تعريف الآخر غير جائز قوله الثاني مقابل للاول في الكلي
ان هذا القسم الثاني من التقسيم المذكور بل القسم الثاني له ما جعله ثالثا كالاكثر وتحقيقه

القسم بالمقابلة من جهة ان المقابلة فيه من جهة اللفظ والمعنى معا بناء على ما ذكره فلا وجه
لما في شرح الشرح اختاره هذا النسخة مبنيا على الاصطلاح وان كانت مرجوحة من جهة
ان التغيير يكونه مقابلا للاول في محل الاستغناء ولذا تركه في القسم الثالث والرابع قوله
فان كان في المتعدد حقيقة فهو المشترك هذا غير صحيح على اطلاقه الا اذا كانت المنقول
مندرجا في المشترك كما لم يحمل لكن فيه كلام سيجئ كذا في شرح الشرح فان قلت المنقول
داخل في الحقيقة والمجاز مثلا الصلوة اذا استعملت في اللغة في الاركان المخصوصة
كانت مجازا وان استعملت في الشرع في الدعا كانت مجازا قلت انما كان استعمالها
في الاركان المخصوصة مجازا اذا كان استعمالها فيها بسبب انها موضوعة للدعا والاركان
المخصوصة علاقة معه اما اذا استعملت فيها من جهة انها موضوعة لها في اصطلاح
الشرع فلا كلام في كونه حقيقة وكذا في العكس والانسب في الجواب ان يقال ذلك كون
المشترك العقد داخلا في الحقيقة والمجاز اذ بالنظر الى كل وضع كان استعماله في المعنى الاخر
استعمالا في غير الموضوع له فلو تحققت علاقة كان مجازا والا كان غلطا وبهذا
يظهر ان ما ذكره المحشي ان لم يكن لمناسبة فهو المشترك اللفظي اذ هو موضوع لها على السوية
وان كان لمناسبة فهو الحقيقة في المعنى الاول مجاز في الثاني بحسب اللغة وحقيقة فيه
مجاز في الاول بحسب العرف لا فراد مختصا لم يتعرض لها المحشي في التقسيم محل نظر
تامل قوله في الجواب عن النقض بالمنقول انما يلزم ذلك لو لم يعتبر اتحاد الاصطلاح في

المعـ

المعنيين وليس كذلك واقول فيه نظر اما اولا فلان هذا القيد لو اعتبر في تعريف المشترك
فينبغي ذكره اذ لا قرينة تدل عليه ولا يشعر به الحد فيفسد عكسه واما ثانيا فلانه لو اعتبر هذا
القيد في تعريف المشترك لزم انه اذا وضع لفظا اهل اللغة لشي ثم وضعها طايفة
اخرى لاخر من غير ان يلاحظ الطايفة الثانية الوضع الاول فلا شك انه مشترك ولم يصدق
عليه حده بسبب القيد المذكور بل الحق ان هذا القيد لم يعتبر في المشترك قوله وهذا بنا
على ان المجاز يستلزم الحقيقة هذا من الشارح اعتراض على المص اذ القسم لم يقل بالاستلزام
ثم المراد بالحقيقة والمجاز ما كان حقيقة ومجازا بالفعل لانه يتحقق بمعنى لو استعمل اللفظ
فيه كان حقيقة او مجازا والا لم يتحقق كون المجموع لمعان حقيقية اذ كل شي تحقق له
جزء او لازم واقل انه ليس غيره ومثل هذا اللزوم معتبر عند ارباب الاصول و
المراد في المعنى المتعدد جميع ما هو معنى له فلا يرد انه قد يكون الجميع مجازا على تقدير استلزام
المجاز الحقيقة بان يعتبر معنيان مجازيان فقط ثم اعلم انه لا بد في تعريف المشترك من اخذ
قيد آخر وهو ان يكون وضعه لكل واحد من المعاني باوضاع متعددة حتى لا ينتقض بمثل
لفظ هذا على ما سيجئ ان الوضع فيه عام والموضوع له كل واحد من الخصوصيات وفي تعريف
المرادفين من قيد آخر وهو انه كل واحد من اللفظين موضوع لذلك المعنى ثم اعلم ان المراد
من الوضع في هذا البحث هو الوضع بمعنى تعيين الشي بنفسه للدلالة بلا قرينة سواء كان شخصيا
او نوعيا وسواء كان خاصا او عاما واما الوضع بمعنى تعيين الشي مطلقا فيجري في المجاز قوله
وهو ما يدل على ذات غير معينة اي غير معينة اصلا فيخرج اسم الزمان والمكان والآلة

الذات معينة فيها التعيين المكانية والزمانية والاكيه واما مثل الابيض فخصوصية الذات

انما هي بحسب العلم او السطح فيعلم من خارج لا من مفهوم الصيغة على ما يجي قوله وبقوله واستدل

عن الدليل المختار الذي يرتضيه قال من رده فقد خالف هذا الاصطلاح في مباحث الترجيح

قال وهسند الا ان ابراهيم عم امر بالذبح فانه قد اورد عليه الاعتراض واجاب عنه

فبقي اصل الدليل سالما انتهى فان قلت المراد انه يعبر عن الدليل المختار الذي يرتضيه باستدل

سوا كان التزييف مرضيا عنده او مجابا قلت يحتمل ان لا يعبر عن الدليل الذي

يعترض عليه ويجيب بقوله انا نقول كما ذكرنا اما قوله عن الذي يعبر عنه بقوله

لنا ثم يجيب عما اشار اليه الشيخ حيث قال عن السؤال بقبيل الاعتراض او ورد

قوله وان كان قد يقع فيه التشكيك على ما نقله فيما ذكره وصلوا على استعماله بين المعنيين

هذا التشكيك على ان التشابه بينهما في الوضع او الاستعمال بحسب الظاهر عنده فيدخل كلو

للمعنيين في الجملة ويخرج بقوله معا واما توجيه ان قوله على البدل احتراز عن المتواطي

لظهور انه عما فيه ان المتواطي يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيبطل انه موضوع لها

مستعمل فيها حقيقة وليس كذلك بل هو موضوع للقدر المشترك او مستعمل فيه وحمل

هو على الافراد فلذلك احترز عنه بقوله على البدل فانه وان كان محمولا على الافراد

او مستعملا فيها بحسب الظاهر لكن في ذلك الوضع والاستعمال ليس على البدل بل باعتبار القدر

المشترك والحق ان هذا التعسف والاولى الاقتصار على الموضوع للجميع كما المتردد

الاظهر ان يقال في التمثيل مثل القرء الذي يتردد في المراد منه ونحوه عند

عدم القرينة وهذا دليل الاشتراك اذ لو كان متواطيا او حقيقة ومجازا لسبق

الى القدر المشترك او المدلول الحقيقي قوله وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز

اقول فيه بحث لانه لا يخلو اما ان يقيد الوضع متعلقا باللام كما هو الظاهر او الاستعمال

وعلى الاول فاما ان يراد الوضع بالمعنى الاخص الغير المتحقق في المجاز او بالمعنى الاعم

المتحقق فيه فعلى الاول لا حاجة الى هذا القيد للاحتراز عن الحقيقة والمجاز وعلى

الثاني والثالث يدخل اللفظ المفرد اذا كان له مجازان متساويان قد استعمل

فيهما قوله لتركيبها من الحروف المتناهية اقول الا وسط ان يقول لكونها اما مفردة

او مركبة منها الى اخره ولعل مثل همزة الاستفهام ضرورة ان المراد بالاسم العلم الاله

المقابل للفعل والحرف على ما صرح في كتب الشرح قوله بل الاسم ليعلم انها لا وضع لكل

متناهيها قال في شرح الشرح فيه بحث لان عدم التناهي لا ينافي في نسبة الاكثر الا بمعنى

زيادة عدده كما يقال ما فوق العشرة اكثر مما دونها نعم لو اضيف الاكثر الى غير المتناهي

مثل اكثر السميات على ما هو عبارة المتن لم يصح لان معناه ما فوق النصف ولا نصف لغير

المتناهي اقول فيه نظر اما اولا فلانه يقال في العرف فلان افضل من زيد بل لا نسبة

اليه وليس المراد انه لا يعقل النسبة بينهما بل الغرض المبالغة في بعده عنه بحسب الرتبة

حتى كانه مخالف له في الجنس فلا يتصور النسبة اذ النسبة يقتضي تجانس المنتسبين فكذا

هاهنا غرضه ان الباقي كانه جنس آخر ليس من جنس الموضوع له لغاية البعد بينهما واما ثانيا

فلانه لا يلزم من عدم تناهي الشي ان لا يكون نصفا او نصفه بان يزيد على المتناهي

اضعافه مرات معينة محدودة حتى يحصل الغير المتناهي او ينقص من الغير المتناهي عدد
معين حتى يساوي المتناهي وذلك ظ واما ثانيا فلان معنى الاكثر ليس هو ما فوق النصف
انما يلزم ذلك في المتناهي واما في غير المتناهي فغير مسلم اذ لا شك انه اذا اخذ
من الغير المتناهي عدد متناه كالاثنين كان الباقي اكثر ولا ينقص ذلك تناهي الباقي في
ولا المجموع ولو تم هذا الدليل لامكن به نفي جميع الامور الغير المتناهية كعدد الايام والشهور
الماضية على راي الحكماء على ما لا يخفى عند بر اقول في هذا الاستدلال نظر اما اولا فلان لقائل
يقول يجوز ان يوضع بعض الالفاظ بازاء كثير من المعاني لكن بوضع واحد كوضع اسماء الاشارة
والتزام كونها داخلة في المشترك خلاف المشهور واما ثانيا فلانه يلزم على هذا الدليل ان
يتحقق لفظ مشترك بين معان غير متناهية اذ الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فيجب بزعم
المستدل ان يكون لكل معنى وضع بازائه لفظ متناهية فيتحقق لامحالة لفظ مشترك بين المعاني الغير
المتناهية الباقية من المعاني المتناهية التي وضع بازاء كل منها لفظ منفرد فتامل قوله
ولانا نم انها غير متناهية اقول فيه ان مراتب الاعداد انواع متخالفة غير متناهية عندهم و
الاولى ان يقال على تقدير تسليم كون المسميات غير متناهية سواء كانت متخالفة او
متضادة او متماثلة لا يجب الوضع لها بخصوصها بل باعتبار الحقيقة التي اتفقت
هي فيها اذ لا يلزم ان يوضع لكل نوع مخالف لنوع آخر لفظ على حدة بمراتب الاشد
والاضعف من الالوان والاصوات بل ساير الكيفيات اذ معلوم انه ليس لكل منها
اسم موضوع له بخصوصه وح نقول ان لم نقصد تلك الافراد بخصوصها فيكفي وكذ

اللفظ مثل ان يقال كل فرس وكل ساض وان قصد بها بخصوصيتها فيتحقق استعمال
اللفظ في القدر المشترك ويفهم الخصوصية من القرائن الخارجية فلا يلزم كون استعمال اللفظ
فيها مجازا او لا استعمال اللفظ الا في المعنى العام الذي وضع بازائه قوله لكن المسميات
لا تعقل من المعاني وذلك متناه اقول فيه نظر اذ لا شك انه لا بد ان يكون لاتناهي المعاني
في الدليل بالمعنى المقابل للتناهي في اللفظ ويمنع تناهي الالفاظ ويسنده باسماء العدد
ومن المعلوم ان اسماء العدد ليست غير متناهية بالفعل بل بمعنى لا يقف عند حد وكان المعاني
التي تعقلها غير متناهية بهذا المعنى فمنع لاتناهي المعاني ومنع تناهي الالفاظ لا يجتمعان والقول
للمستدل ان يقول المراد بلاتناهي المعاني لاتناهيها بمعنى لا يقف وذلك لا شك فيه ح
يسقط هذا المنع فان قيل الالفاظ غير متناهية بهذا المعنى ايضا بتركيبها مرات غير
متناهية واختلاف الصور بسببها فيرجع المنع الذي بعده ويسقط هذا المنع قوله
وكانواع الروايح عطف على قوله المجازية والمعنى ويعبر عنه بالالفاظ المجازية كما
عرفت والحقيقية كانواع الروايح فان التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيره كذا
وجه بس اقول فيه بحث اذ الكلام على تقدير تسليم لاتناهي المعاني وتناهي الالفاظ
وما ذكر من الدليل على تناهي الالفاظ ما دل على تناهيها مطلقا سواء كانت مفردة
او مركبة فح يلزم خلو بعض المعاني عن الالفاظ الحقيقية لا محالة قوله والجواب ان
الاختلاف في الوجوب والامكان حاصله ان المعنى المشترك قد يندرج تحته حقايق
مختلفة بعضها يقتضي الوجوب وبعضها يقتضي الامكان واختلاف اللوازم عند

اختلاف الملزومات جائز اقول فيه بحث اذ للمستدل ان يقول الكلام في نفس هذه الحقيقة
هل انها يقتضي الوجوب والامكان لا في الحقائق النوعية المندرجة تحتها فانها من
حيث هي اما ان يقتضي الامكان او الوجوب والجواب بانه يجوز ان لا يقتضي هذا
المفهوم العام شيئا من حيث هو بل المقتضي هو الحقائق المندرجة تحتها ليس بشيء
اذ كل مفهوم فبالنظر الى نفسه اما ان يجب وجوده او لا يجب واما ان يجب العدم او لا والحصر
عقلي بل الحق في الجواب ان يقال نختار ان يقتضي الامكان ولا يلزم من امكانه امكان المقتضى الذي
للواجب اذ لعل هذا المفهوم العام عرضي لافراده وربما يجاب عن اصل الاستدلال بان
وصف القديم انما يكون واجبا بالغير لان وجوبه انما هو بذات موصوفه فيكون ممكنا
نظرا الى ذاته نعم انه في القديم مقتضى ذات الموصوف وفي الحادث مقتضى غير ذاته وذلك
لا يقتضي كون الشيء واجبا ممكنا اقول فيه نظر اذ للمستدل ان يقول مرادي بالوجوب الوجوب
بالنظر الى ذات الموصوف وبالامكان الامكان بالنظر اليه وظاهر انهما لا يجتمعان ح فان
تمسك بان نوعا منه واجب بالنظر الى موصوفه وهو العارض للواجب والنوع الاخر ممكن كان رجوعا
الى الجواب المذكور في الكتاب الا ان يقال نختار ان ههنا معنى واحدا كان واجبا نظرا الى
موصوف معين هو ذات الواجب تعالى وممكنا نظرا الى موصوف اخر هو الممكن ولا استحالة
في كون معنى واحد واجبا غير واجب بالنظر الى امرين نعم لا يجوز ذلك بالنظر الى شيء واحد قوله
قلت الا انه لا ينافي التشكيك لانه قال في المنتهى انما ينافي التشكيك بالشدة والضعف على
ما يدل عليه كلامه فتدبر وهو ما في الشرح ويظهر عند التامل ولا ينافي الاقسام الاخر

كالتقدم والتاخر والاولوية وعدمها ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلم يلزم من نفي
الاشتراك اللفظي نفي واحد من اقسام التشكيك التواطؤ او هو ظاهر واراد بكون التفاوت ماخوذا
في مهية ما صدق عليه انه ماخوذ في مهية ما صدق عليه من حيث انه ما صدق عليه المسمى فلا يلزم
التشكيك في مفهوم اخر صادق على تلك الافراد وتحقيقه ان التفاوت حصة زائدة من المسمى
يميزها العقل بمعونة الوهم من الاشد فيصير سببا لاختلاف صدق المسمى على تلك الافراد
ولا يخفى ان هذا الدليل والجواب يجريان في الادلة والعوض بلا فرق قوله لخفاء القرائن
هذا لا ينافي الاشتراك اذ لم يستعمل اللفظ المشترك مع القرائن الخفية بل اشترط القرائن
الواضحة وهذا التحقيق لما ذكره من الجواب الثاني والاولى قوله يمكن اجراء مثله في نفي المجاز بان
يقال لو تحقق الوضع النوعي في المجاز كما يظهر من كلام الشارح او تحقق الاستعمال فيه لاخل
المقصود من ذلك الوضع والاستعمال واللازم باطل بيان الملازمة ان فهم المعنى المجازي
لا يحصل لخفاء القرائن فعلوله وما يظن به من ذلك فاما مجاز او متواطئ وليس على ما ينبغي تحقيق
الفرق بين المشترك والمجاز من انه عند خفاء القرينة يحمل اللفظ في المجاز على المعنى الحقيقي
ويفهم منه ذلك وفي المشترك لا يحمل على شيء لخصوصه لكن ذلك الفرق غير مفيد لانهما متساويان
في عدم فهم المعنى المراد عند خفاء القرائن فيهما بل نقول عدم فهم المعنى المراد وعدمه او ما سواه
فهم المعنى الغير المراد بالنسبة الاول والثاني من قبيل نسبة الجهل البسيط الى المركب فتامل
والمراد بالفهم التفصيلي فهم المعنى المراد بخصوصه واليه اشار حيث قال لان المقصود يعرف
بالقرائن والا فالفهم التفصيلي المجرد عن الارادة قد يحصل في المشترك بدون القرينة بالنسبة

من هو عالم بوضع اللفظ لجميع تلك المعاني التي وضع بازائها اللفظ على ما هو المشهور **قوله**
بدليل اسماء الاجناس اقول فيه بحث اذ الغرض من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى
بخصوصه وهذا غير متحقق في اسماء الاجناس اذ اسماء الاجناس لما وضعت لتلك الحقايق
الكلية كان الغرض من وضعها استعمالها فيها بخصوصها والا لم تكن فاذا قلت جاءني رجل و
كان ذلك الرجل زيدا كان لفظ الرجل مستعملا فيما وضع له وهو الامر الكلي المقيد بالوحدة
المطلقة او ما خوذا من حيث هو يعم ما هو مصداقه ههنا هو زيد الا انه مستعمل فيه و هذا بخلاف
المشترك اذ الغرض من وضعه لخصوص المعنى ان يستعمل فيه و يدل عليه بخصوصه الا ان يقال
ما ذكرت بالنظر الى وضع واحد و اما بالنظر الى الوضعين فالمقصود احدهما عند عدم القرينة
كما هو مختار صاحب المفتاح هذا و التعريف الاجمالي قد يكون لجهل المتكلم بالتفصيل او
لان في التفصيل تحصيل مصلحة من المتكلم او المخاطب او غيرهما **قوله** اما وقوعه مبينا فلا
يلزم التطويل بلا فائدة قال في شرح الشرح ثم اذ ربما يقع البيان بالمجموع بعد ان لا يحصل البيان
بمجموع اللفظ و القرينة لم يكن التطويل بلا فائدة اذ يحصل بيان المراد اقول فيه نظر لان
مقصود الشارح ليس ان التطويل فائدة تخصيص التطويل به و الا فائدة هي بيان المراد فيحصل من
اللفظ المنفرد بلا مؤنة ذلك التطويل و هذا الكلام حق لمن سلك طريق الطول المطلوب من غير
اشتمال هذا الطريق على فائدة اخرى سوى الوصول الى المطلوب ارتكب تطويلا بلا فائدة نعم
ذكر بعد حيث قال او ليتمكن الابهام ثم التفسير زيادة بلاغة كما تقرر في علم البيان
كان صوابا و كذا ما اورده قدس سره من انه ربما لم يكن المعنى المقصود لفظ منفرد اقول و ايضا

يمكن ان يقال لو سلم فيجوز ان يكون اللفظ المشترك مع القرينة اخف و اخصر من ذلك المنفرد
و انه يجوز ان يكون القرينة حالية لا لفظية و لو سلم انها لفظية فيحتمل ان ذلك اللفظ مما
يتعلق بذكره غرض آخر كما في قولنا في باب المجاز رايت اسدا في الحمام يحصل الغرض الذي هو
اعلام كون الرجل الشجاع رآه في الحمام و مع ذلك يتضمن قرينة المجاز فكذا ههنا فتامل **قوله**
اذ يصلح احدهما للروي و الثاني للقافية قال في شرح الشرح لما جعل اللام في الروي متعلقا بيصلح قدم
المقدر و معلوم ان صلوح لفظ المرادف انما هو للقافية دون الروي اذ الروي هو الحرف
الاخير من القافية و القافية هي آخر كلمة من البيت فسرهما اقول فيه بحث اذ قوله لا شك انه
لوزن الشعر عطف على الروي فاذا جعل الروي متعلقا بيصلح المقدر لا يمكن ان يكون المعنى
ان احد المترادفين يصلح ان يكون رويا و الاخر باعتبار المعنى في المعطوف و هو وزن الشعر ان
احد المترادفين يصلح ان يكون وزن الشعر و لا يخفى فساده بل يجب ان يكون المعنى في المعطوف
على ان احد المترادفين يصلح لحصول الروي كما ان المعنى في المعطوف ان احدهما يصلح لحصول
الوزن ثم لا حاجة الى تفسير الروي بالقافية لانه خلاف المشهور المتعارف و اما جعل قوله
لوزن الشعر متعلقا بفعل آخر مثل يصح على ما في حاشيته قدس سره فتعسف ظاهر و قد
يرتكب قوله للقافية تفسير الروي بالقافية بل المقصود به تخصيص الروي بالقافية كما في
جاءني غلام الرجل زيد و كلمة اي ههنا كما في قولنا تغير الشيء ما بينا زيد في الكتابة تغيرا ما
في المعنى و الغرض منه تخصيص الروي بالروي الحاصل للقافية اطلاقا للمطلق في المقيد اذ

الروي هو الحرف الاخير من القافية او الفاصلة على ما وقع في عبارة علماء البديع وهذا
تفسير للاول وتعميم الروي حتى يتناول النثر على ما في المتن والاظهر في توجيه المتن
ان يجعل للروي متعلقا بالتعبير الشامل للنظم والنثر اما لجهة الروي او لجهة الوزن كما سيجيء
ان يكون الاول مشتركا بين النظم والنثر والثاني مختصا بالنظم او يخص كل منهما بالنظم
ويعرف حال النثر بالمقايسة قوله وكالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اراد بالتقابل
على ما وقع في اكثر الشروح معناه اللغوي وهو ما فسره به ويسمى هذا في عرف علماء البديع المطابقة
وجعلوا التقابل قسما منها وعرفوه بان يوتى بمعنيين متوافقين او غير متقابلين
ثم بما يقابلهما كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا على انه لا مناقشة في الاصطلاح
فجاز ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة وبالعكس وقد يقع في بعض الشروح وكذا
يحكى كالتقابل موافقة للمتن وللمشهور والاحكام ومع لا اشكال قوله وانما يصلح
ذلك للعقد منه دفع لما ذكره الشارحون من ان الترادف لا مدخل له في تحسين المطابقة اصلا
اذ المعتبر فيها الجمع بين معنيين متضادين ولا اعتبار فيها لخصوصية اللفظ كالتجنيس اذ
التجنيس من المحسنات اللفظية وذلك قد يحصل باحد اللفظين دون الاخر واما التطابق
فمن المحسنات المعنوية ولا مدخل فيه لخصوصية احد اللفظين المترادفين فلعل المصنف زعم انه
يشترط في المطابقة الموافقة في الوزن كالقليل والكثير او التوافق في الحرف الاخير كالكبير
والصغير على ما توهمه البعض حتى يكون لخصوصية اللفظ مدخل فيه وبيانه انه يمكن تغيير الترادف
للمطابقة حصولها باحد المترادفين دون الاخر بان كان احدهما موضوعا بالاشتراك

لمعنى آخر غير مراد وغير ما ترادفا عليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الاخر التقابل والمراد في
الاخر كما قال البعض في جواب المعرى حسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الحسن
والخيار باعتبار ان يراد بالحسن ضد الخيار بخلاف الاشرار اذ ما هو المراد منهما وهو
يرادف هو والغفار فيه وقد وقع ايضا بينهما الث كلمة بوجه آخر وهو باعتبار المعنى المراد
الذي كان معنى الغفار ايضا وهو البيت المخصوص فلا يخفى ما بين الحسن والغفار من التنافي
فالمراد بالث كلمة هو الثاني المسجع في السبع بحرك على التنظير لا الث كلمة المصطلح التي
ذكر الشيء بغير لفظه لوقوعه في صحبته ولما كان الث كلمة يحصل في لفظ الخيار مع
الحسن باعتبار المعنى المشترك بينه وبين الغفار فلو بدل بلفظ الغفار يبقى المشاكلة و
ان فات التقابل ولا يخفى ان التقابل ههنا انما نشأ من اشتراك كل من الحسن والخيار
بين معنيين فلا اشتراك الخيار بين المعنيين مدخل في حصول التقابل بخلاف كونه مرادفا
فاما لو فرضنا ان الغفار لم يوضع لمعناه ولم يفد ذلك في التقابل اصلا وغاية توجيهه
اذا فرض وضع الغفار لمعناه متعددا يحاذي وضع الخيار له كان لو ضعه له مع ملاحظة وضعه
للمعنى الاخر دخل في حصول التقابل وبهذا يتم المطلوب اذ يكفي سند المنع ولو اورد مثل
هذا السؤال في رجب رحبه اذ نأتي من اشتراك لفظ الرجب بين الغضا او الوسعة
فليس بقوي اذ التجنيس قد يحصل بدون الاشتراك كما في قولهم البدعة شرك الشرك وقولهم
حباله الشرك لقد والترفيه ما مر من انه من المحسنات اللفظية بخلاف التقابل قوله
اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بيانه انه قد فسر الترادف في المشهور بتوارد

لفظين او اكثر في الدلالة على الانفراد يجب ان يحصل الوضع على معنى واحد من
جهة واحدة وقد يخص اللفظ بالمفرد على ما في المنهاج وهو الظاهر من كلام المصنف
حيث جعل الترادف في من قسم المفردين فيقيد من جهة واحدة يخرج الحد بالقياس
على المحدود لان دلالة المحدود اجمالية من جهة وضع واحد ودلالة الحد تفصيلية
باوضاع متعددة فليس من جهة واحدة هذا تقرير الشرح اقول التعريف المستفاد
من التقسيم الذي ذكره المصنف للمرادف لم يوجد فيه قيد من جهة واحدة فاخراج الحد عنه
بهذا القيد في كلام المصنف بعيد بل الاظهر ان يوجه بان الحد يدل على المفرد اي بلفظ ليس
مفردا فيخرج بقيد الافراد او المراد ان الحد يدل على امور متعددة مفصلة والمحدود يدل على
الامر الواحد الذي هو المحدود وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية
اذ الصورة الذهنية من اللفظ المفرد هي الصورة الواحدة البسيطة ومن المركب الصور
المتعددة وهما متغايران ذاتا وان اتحدا ماهية اقول يمكن ان يقال ان اللفظ المركب
من حيث هو مركب يدل على النسبة التي بين المفردين مثلا في الحيوان الناطق مجموعه يدل على الهيئة التركيبية
التوصيفية الدالة على تقييد الحيوان بالناطق وتوصيفه به ودلالة بالوضع النوعي
من المعلوم ان هذه النسبة لا يستفاد من لفظ الانسان اذ الانسان لا جزء له
سوى الجنس والفصل وايضا كيف يدخل النسبة في الانسان الذي هو ماهية حقيقية لكن
هذا الجزء من مفهوم المركب ليس معتبرا في الحد على ان يكون جزءا له والا اشتمل الحد على ما هو
خارج عن المحدود بل هذا شرط لكون الحد حدا عنده من شرط في الحد تقييد الجنس بالفصل لكن

ان يتوجه ان مراد من قال بان الحد مرادف للمحدود ان معنى مجموع المفردين من غير
اعتبار الجزء الصوري وما هو مدلوله هو معنى المحدود وفي المراد بالحد مجموع المفردين من غير
اعتبار الهيئة معهما ثم لا يخفى ان في الوجه الاول الذي ذكرنا كما يلزم عدم الترادف بين
المفرد والمركب كذلك يلزم عدم الترادف بين المركبين بخلاف الوجه الاول الذي ذكره
الشارح وبخلاف الوجهين الاخيرين اللذين ذكرناهما قوله قد اختلف في وجوب صحة
وقوع كل اقول عبارة المتن على النسخ المشهورة هكذا يقع كل من المترادفين مكان
الآخر واما النسخ الواقعة للشارح ففيها يجب وقوع كل من المترادفين مكان الآخر
ومن المعلوم ان ليس النزاع في وجوب الوقوع بل في الدلالة على نفس الوقوع بل النزاع انما هو في
صحة الوقوع فقدر لفظ الصحة لانه لما كان الصحة لو كانت كانت ضرورية وان
لم يكن كانت ممتنعة فوجوب الصحة في قوة الصحة وعدمها في قوة امتناعها قال في
الاصح وجوبها اذ لو امتنعت الصحة ولم يقل اذ لو لم يجب الصحة قال في بعض الشروح لاخفاء
في ان المدعى لو كان نفس الصحة في الجملة لم يتصور فيه خلاف ولم يستقم قولهم لو لم يصح
خذا اكبر فلا جعل محل الخلاف وجوب الصحة ولزومها اقول محل وجوب الصحة
على ان يكون متحققة في جميع المواد والافراد اذ في صحة الوقوع في بعض المواد لا امتناع
ثم قال تحقيق ذلك ان الصحة ههنا هي الامكان اذا جعل جزءا من المحمول بعينه القضية في قوة
كالشيء يجب الامكان يناقض الضرورة ولما كان وجوب الصحة اذا اخذت جزء القضية في قوة
الضرورة اذا اخذت جهة القضية صح جعل الامتناع نقيضا لوجوب الصحة والا فان

لو امتنع والحاصل انه اخذ الصحة في المدعى جزء المحمول وفي الاستدلال جهة
لحمل العدم تتفاوت المعنى اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا كان الصحة التي
في الامكان اذا جعل جزءا من المحمول يصير القضية ضرورية فلا فرق بين جعل
الدعوى نفس الصحة وبين جعلها وجوب الصحة فلم يستقم ما ذكره اولا من ان
المدعى لو كان نفس الصحة في الجملة لم يتصور فيه خلاف الخ وكذلك لم يصح قوله ولما
كان وجوب الصحة الخ والحاصل انه لما كان حمل لفظ الوجوب على فائدة جديدة
لم يحصل من الصحة بشمولها لجميع المواد لم يحصل التساوي والتلازم بين وجوب
الصحة وبين نفسها واما ثانيا فلان كون وجوب الصحة اذا اخذت جزءا من القضية
في قوة الصحة اذا اخذت جهة القضية انما يقتضي جواز جعل امتناع الوقوع
الذي هو المحمول حين كون الصحة جهة القضية في قوة نقيض الصحة لا وجوب امكان
الوقوع في قوة نقيض امتناع الوقوع ولا يقتضي كون امتناع الصحة في قوة نقيض
وجوب الصحة هذا وفي قوله وفي الاستدلال جهة لحمل مسامحة اذ الصحة لم يكن
مذكورة في الاستدلال لكن المراد انها فرضت في قياس الخلف على ان يكون نقيضا
للدعوى فانما هو نقيض لازم الدعوى وهو ما يكون الصحة فيه جهة للقضية لما تقع اولا
وجعل المدعى اذا الامتناع نقيض الامكان وحاصل ايرادنا عليه ان وجوب صحة الوقوع
في قوة صحة الوقوع لكن ذلك يقتضي كون امتناع الوقوع في قوة نقيض وجوب صحة
الوقوع لا كون امتناع الصحة في قوة نقيض وجوب الصحة والحاصل انه لو وقع في صحة

الشرح هكذا اذ لو امتنع اي وقوع احد المترادفين مكان الآخر لكان هذا موجها و
ليس فليس بل قوله على الوجه الخ اقول ههنا بحث اذ لو كان النزاع في صحة
وقوع كل من المترادفين مقام الآخر في جميع المواد من حيث افادة اصل المعنى فيتغاير
الايجاب والسلب غير محتمل والخ يتوجه على دليل الخصم ان اللازم صحة هذا اكبر في
افادة اصل معنى الله اكبر لا في تكبيرة الاحرام اذ قد يتعبد ههنا بالتلفظ بهذا اللفظ
المخصوص بل الجواب على المذهب المختار ليس الا هذا اذ الجواب الاول ليس الا على مذهب الحنفية
واما الجواب الثاني ففيه انه يرد عليه انه لو قيل بدل هذا اكبر الله اعظم او اجل يلزم صحة
تكبيرة الاحرام وهذا اتفاقا غير جائز فانما يكون من قبل القائل بالتفصيل اذ يجوز
وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر اذا كانا من لغة واحدة واما اذا كانا من لغتين
فلا يجوز شرعا قبل ولا يمكن ان يكون من قبل القائل بالجواز مطلقا كما لمقصود وان كان النزاع
في صحة الوقوع في جميع المواد مطلقا فالايجاب غير محتمل اذ لا شك انه قد يحصل الوزن
او القافية او غيرهما بكل احد المترادفين دون الآخر على ما مر آنفا واعترف به المقصود وايضا
قد يحصل التعبد بخصوص احد المترادفين كما في تكبيرة الاحرام هذا وتقديم الجواب الاول
على الثاني مع ان القياس يقتضي تأخيره لانه منع لبطلان التالي والثاني منع للملازمة منع م
لوجهين احدهما ما مر الاشارة اليه من ان الجواب الاول على المذهب المختار بخلاف الثاني
وثانيهما ان في الجواب الثاني تخصيص المدعى ففيه تكلف بخلاف الاول اذ فيه ترك الدعوى
على عمومها قوله والحقيقة في اللغة ذات الشيء اللازمة له قال الآمدي الحقيق في اللغة

هو الثابت اللازم وهو نقيض الباطل ومنه حقيقة الشيء اي ذاته الثابتة اللازمة له اقول
بما ذكرنا ظهر ان ما ذكره الشارح في تفسير الحقيقة ليس بشيء بل ما جعله الآمدي معنا بحسب اللغة
بل هذا المعنى ماخوذ من المعنى اللغوي لان هذا معنى اسمي والمعنى اللغوي معنى وصفي فصار
الحاصل ان لفظ الحقيقة قد نقل من معنى الثابت اللازم سواء كان الموصوف ذات
الشيء او خارجا لازما له الى معنى الاسمية اي ذات الشيء وقد ذكر اللازم لبيان
المناسبة مع المعنى الاصلي المعتبرة في النقل لا لاطلاق المعنى اللغوي على هذا المعنى
المنقول اليه ان امكن توجيهه يمكن النظر ان المعنى الذي نقل اللفظ منه الى المعنى المراد
هاهنا وهو اللفظ المستعمل في وضع اول هو المعنى الوصفي وتوسيط هذا المعنى في
النقل تعسف ظ قوله اي بحسب وضع اول ظاهره انه جعل كلمة في بمعنى الباء السببية
كما في قوله عم عذبت امراة في هرة حبستها حتى ماتت اي بسبب هرة حبستها ولفظة
في متعلقة بالاستعمال لكن الاظهر انها بقيت في المتعارف اي اللفظ المستعمل في المعنى الذي
على ان يكون في صلة للاستعمال نحو مثل قد يتوهم هذا اللفظ مستعمل في وضع الشرع مثلا
على معنى انه مستعمل بسبب وضع الشرع ويحتمل ان يكون كلمة مستعملة في الظرفية المجازية
الناشئة من السببية المذكورة فصار كما في الوجه الاول وهذا الوجه ايضا جار في مثل قولك
هذا اللفظ مستعمل في وضع الشرع وتوجيهه انه لا شك ان المعنى ليس ظرفا حقيقيا
للاستعمال وقد شاع انه يتوهم ان هذا اللفظ مستعمل في هذا المعنى بناء على العلاقة
المجازية فكذلك يجوز ان يتوهم ايضا ان هذا اللفظ مستعمل في وضع الشرع مثلا بناء على ان الوضع

سبب للاستعمال فكانه محيط به فعلى هذا فمعنى الشرح بحسب وضع اول بيان
لحصول المعنى بناء على الاول ايضا اذ ليس المراد ان اللفظ بحسب معقود في نظم الكلام
على الوجهين لا ينتقض التعريف بلفظ الصلوة اذا استعملها الشارع في الدعاء
مثلا بناء على مناسبتها للاركان المخصوصة لان ذلك الاستعمال ليس في الوضع
الاول ولا حاجة الى جعل الوضع بمعنى الموضوع له كما فعله غيره واذا جعل كلمة في
صلة للاستعمال لا احتياج الى جعل الوضع بمعنى الموضوع له ولا الى تقدير قيد آخر لم يكن
مذكورا في مثل قولهم في اصطلاح به التخاطب او قولنا من حيث هو موضوع له اولا
حذرا عن لزوم النقض المذكور وكون الوضع بمعنى الموضوع له وتقدير في اصطلاح التخاطب
او قيد الحيثية بناء على الشهرة وان كان غير عزيز في كلام القوم لكن لا يخفى ما فيه من
التكلف ففي هذا التوجيه يلزم ارتكاب التكلفين معا وفي توجيه الشارح لا يلزم الا تكلف
واحد وهو عدم جعل في صلة للاستعمال فتوجيه الشارح اولى بالقبول اجرى وكما قررنا
ظهر ان ما في شرح الشرح حيث قال ما ذكره الشارح من ان المراد بالوضع الموضوع له لزم
التكلف لا احتياج الى زيادة قيد اصطلاح التخاطب ككلام قبيل احمد وكلام قبيل احمد
خبر لقوله ما ذكره
وقد نبه بتفسيره غير الاول بما لوحظ فيه وضع سابق على ان المراد بالوضع الاول
هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق لا المعنى المصطلح الذي ذكر فيشكل بالحقيقة التي
لا يكون لها وضع آخر اصلا لا بالاشتراك ولا بالمجاز على ما في شرح الشرح والجواب
دفعه عما ارتكبه من التكلف بانه يصدق عليه انه اول بالنسبة الى وضعه المجازي على

الغرض والتقدير واراد بملاحظة الوضع السابق ملاحظته حين الاستعمال اذ ملاحظة
الوضع السابق حين الوضع معتبر في المنقول ايضا فيخرج المنقول لو حمل على عدم ملاحظة
الوضع السابق على عدم ملاحظته حين الوضع اقول ويمكن ان يراد بملاحظة
الوضع السابق حين الوضع ان الوضع السابق شرط لتحقق هذا الوضع وعلى هذا يخرج المنقول
اذ الوضع السابق فيه ليس شرطا لنفس الوضع الثاني بل لكون الموضوع منقولا وفيه هذا
بخلاف المجاز اذ ما لم يتحقق الوضع بالنسبة الى المعنى الحقيقي لم يدخل تحت الوضع النوعي
الصادر من الواضع وهو ان كل ما وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه
فرق آخر بين المجاز والمنقول وهو ان المناسبة في المجاز شرط صحة الاطلاق فيه هذا
اذا زالت المناسبة لم يصح الاطلاق وفي المنقول مرجح ومخصص للفظ بالمعنى لا مصحح
لهذا قد يزول المناسبة ويصح الاطلاق على ما يجري ثم قال نعم لو قيل انه اذا اريد الوضع
الموضوع له وكان بقيد اصطلاح التخاطب مذكورا او مقدرا لم يبق لقولنا اولا فائدة
اصلا لكان سديدا لان قولنا الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح
التخاطب جامع مانع لا غبار عليه اللهم الا ان يعتقد صحة التعريف على رأي من شرط النقل في الأم
افراد المجازات وكلها موضوعة في معانيها اقول يتوجه عليه ان كلامه مشعر بان الخلاف
في ان المجاز موضوع للمعنى المجازي ام لا ملزوم للخلاف في اشتراط النقل في افراد المجازات
باعيانها ام انه يكفي العلاقة المعتبر نوعها وليس كذا فالاستعمال الى الوضع اللفظ في معنى
غير موضوع له وهو كذا وايضا لو كان هذا وضعا شخصيا لزم ان يكون على تقدير الاكتفاء

بالعلاقة

بالعلاقة من الواضع والرخصة في استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فيما يناسب ذلك
المعنى وضعا نوعيا فعلى تقدير اشتراط النقل كما هو رأي البعض وعلى تقدير عدم الاشتراط
والاكتفاء بالعلاقة والمعتبر نوعها معا لم يخرج المجاز بقيد الوضع ويحتاج الى زيادة
قيد على الاولى على ان من قال ان المجاز موضوع للمعنى المجازي اراد انه وضع نوعي وعلى هذا التوجيه
كان الوضع شخصيا بل الصواب ان الخلاف في تحقق الوضع في المجاز فرع على الخلاف في
تفسير الوضع هل هو تعيين اللفظ بنفسه فلا يكون في المجاز وضع والتعيين مطلقا فكان
فيه وضع فيكون هذا الخلاف متفرعا على خلاف لفظي لا معنوي على ما يلزم من توجيهه
ثم المتبادر من الوضع هو المعنى الاول على ما صرح به شيخنا قدس سره في حاشية المطالع فلو
قيل الحقيقة هي اللفظ المستعمل في الوضع او فيما وضع له في استعمال التخاطب لكان
جامعا مانعا لا حاجة فيه الى قيد الاول فقيد الاول كان التوضيح لا التصحيح ويمكن ان يوجه
لو حمل الوضع على هذا المعنى لزم خروج الحرف بل الفعل عن تعريف الحقيقة اذ لا بد في
الحروف من ذكر المتعلق والفعل من ذكر الفاعل على ما عرف فالتعيين فيهما ليس بنفسه
بل مع القرينة ولا بد من حمل الوضع على المعنى العام الشامل للمجاز فيحتاج الى قيد الاول
ثم قال في شرح الشرح متصلا بما نقلنا بقي ههنا اشكال قوي وهو انه ان اريد
الوضع الشخصي يخرج كثير من الحقائق لان جميع المركبات وكثيرا من الافعال ومثل المثنى و
المجموع والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما يكون دلالته بحسب الهيئة دون المادة انما هي موضوعة
بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع اعم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف

لما انه موضوع بالنوع اقول الكلام فظ فان هذا الاشكال يبقى على هذا التعريف المذكور
فيه قيد الاولية فظ ان هذا الايراد بعد هذا القيد اذ بعد اخذ الحيثية يخرج
المجاز بقيد الاول على ما عرفت نعم هذا الاشكال يرد على التعريف المشهور الذي
لم يذكر فيه هذا القيد وقد يجاب على ما ذكره في التلويح بان المراد من الوضع تعيين
اللفظ بنفسه لكن يؤخذ هذا المعنى اعم من الشخصي والنوعي وحينئذ يخرج المجاز اذ لم يتعين
هذا الوضع فيه ويدخل المشتق ونحوه وانت خبير بان هذا الايراد على التعريف المشهور
على ما اورده شارح المطالع لا يندفع بان استعمال اللفظ في المعنى المجازي ليس بملاحظة
وضع اول على ما قيل لان قيد الاول لم يكن مذكورا في تعريف شرح المطالع الا ان
يندفع الايراد عنه بما نقلنا من التلويح وهو الذي دفع به شارح الكشاف في حاشية
شرح المطالع هذا الايراد ثم لا يخفى انهم اعتبروا لفظ المشهور في تعريف الحقيقة والمجاز
قيد الكلمة والمصنف لم يصرح به اكتفاء بانه جعلهما من اقسام اللفظ المفرد فالمراد باللفظ
في التعريفين هو اللفظ المفرد على ان يكون اللام للعهد فذكر المركبات مع الصيغ
والمشتق تعسف اعلم ان المراد من الوضع هو وضع اللغة او الشرع او العرف وقد
عليه بقوله واعلم ان تعريفه هذا يعم الحقيقة اللغوية والعرفية العامة او ما ثبت بمحض العرف
الخاصة بما يكون من قوم مخصوص لا الاعلام الشخصية عن تعريف الحقيقة والمجاز الظاهر و
يظهر وجه ما ذكره الامام في المحصول والآمدي في الاحكام من ان الحقيقة والمجاز لا يكونان
في اقتناع القطع اسماء الاعلام بها كزيد وعمرو وتوجيه كلامهما بان المراد الحقيقة

ودون الاعلام الشخصية

والمجاز اللغويان على ما في شرح الشرح للشيخ لتعميم الحقيقة الى اللغوية والشرعية
والعرفية اللهم الا ان يريد باللغوية ما يتناول الثلثة وفيه من التمحل ما لا يخفى فتامل
واعلم انه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على اي وجه كان من اعتبار حيثية الاستعمال اي
الحقيقة اللفظية المستعمل بسبب وضع اول من حيث هو كذلك اي من حيث هو مستعمل
بسبب الوضع الاول لئلا ينتقض بالمجاز الذي له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل
وضع اول في الجملة وان لم يكن الاستعمال المجازي بسببه على هذا القياس قول الاظهر ان نوع
المراد بالمستعمل ما هو مستعمل في الحال فاللفظ المستعمل في المعنى المجازي حين استعماله
يصدق عليه التعريف وكذا يخرج اللفظ قبل الاستعمال عن تعريف الحقيقة والمجاز والمتبادر
من اسم الفاعل ونحوه هذا على ما يصح من الى التسمية باعتبار ما كان او ما يكون من قبيل المجاز
وان اسم الفاعل اطلاقه على من لم يتصف بالفعل بالمبدأ مجاز عند الاكثر على ما يحكيه والاظهر
ما ذكره قدس سره فمع انه اعتبار قيد زائد في التعريف ظاهره انه يريد التوفقة باختلاف الحيثية و
الاعتبار دون فيصدق على اللفظ الغير المستعمل في معنى حال عدم الاستعمال انه لفظ
مستعمل بسبب وضع اول من حيث انه مستعمل بسبب الوضع الاول بمعنى ان تسميته حقيقة
بهذا الاعتبار ولا دلالة فيه بان تسميته الحقيقة بما عرفت ولا يخفى ان هذه الحيثية
حيثية الاستعمال مغايرة لما سبق انه قد تعقد في التعريف لاخراج مثل اللفظ الصلوة
المستعمل في الدعاء مجازا لانه حقيقة الوضع ولا يغني شيء منهما عن الآخر واعلم ان المجاز على
هذا الاصطلاح يتناول الكناية على ما قالوا ان الكناية ايضا مستعمل في غير ما وضع له

على تقدير ان يبقى انه مستعمل فيما وضع له لكن ينتقل الى غيره ووضع له داخلة تحت الحقيقة
والغرض انه لا يلزم تطابق اصطلاح الاصوليين لاصطلاح اهل العربية حيث جعلوا
الكناية قسيما للحقيقة والمجاز وصرح بذلك في التلويح قوله لكان احسن على تخفيف
وذلك لان المتبادر من قولهم ان الاستعمال لعلاقة انها كافية فيه فيخرج ما اذا كان
الاستعمال للنقل والعلاقة معا قوله والا فان لم يكن بينهما علاقة فهو من المجاز
بل استعماله في المعنى اما وضع جديد او غير مفيد فانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا
المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة ام لا فاما ان يقصد بالاطلاق
تخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد او لا فلا يكون مفيدا اذ المعنى المقصود
لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له به جملة لا يقال اذا قلنا خذ هذا الفرس مشيرا الى
الكتاب فلا شك انه يفهم منه المقصود بمجرد الاستعمال من جهة قرينة الاشارة بلا
وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة في الدلالة ولا دخل
فيها لاستعمال اللفظ واراد بالاشتراك في الصفة الاشتراك في صفة غير الشكل سواء
كانت حسية او عقلية بقرينة المقابلة ولما كان الشكل ظاهر الثبوت للمعنى الحقيقي لم
يشترط فيه الظهور ووجب ان يكون الصفة ظاهر الثبوت للمعنى الحقيقي ولها به مزيد اختصاص
وشهرة لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي اعني الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الاخر منه
المجازي باعتبار ثبوت الصفة له فاذا سمع لفظ الاسد وتحقق ههنا قرينة مانعة من
حمله على الحيوان المفترس ينتقل الذهن منه الى صفة الشجاعة التي هي اخص اوصافه واظهره

لما منع الملابع من اعتبار رجل قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها للذات اوثرها
بهذه الصفة فالمراد بالشجاع ذات غير الاسد لها حقيقة الشجاعة لا الانسان بخصوصه
حتى لا يفهم بمجرد ثبوتها له لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة مخصصة كالحمام على ما في شرح
الشرح هذا واقول ههنا بحث لان ما ذكر من وجوب كون تلك الصفة ظاهرة الثبوت
للمعنى الحقيقي انما كان اذا لم يتحقق القرينة المعينة للمراد بل اكتفي بالقرينة الصارفة عن
الموضوع له اما اذا تحققت القرينة المعينة لخصوص المعنى المراد كالرجل الشجاع في قولنا
فالظاهر ان هذه القرينة كافية ولا حاجة الى اشتراط الظهور نعم هذا شرط لحسن التجوز
لو كان لا لصحتها على ما يفهم من الكلام قوله الثالث انه كان عليها ان كان المستعمل
فيه اعني المعنى المجازي على الصفة التي يكون اللفظ حقيقة فيها اقول يجيء انه من الاطلاق
المشتق على من قام به المبدأ في الماضي ثمة مذاهب سبيل المقصد الى التوقف فلا ينبغي
منه الجزم بان تسمية الشيء بصفة كانت له من قبيل المجاز وتخصيصه بما عدا المشتق
تكلف ظاهر مع ان المشتق عند من قال انه مجاز في الماضي جعله من هذا القبيل لان
العدد صفة مشبهة فكان مشتقا قوله خامسها المجاورة جعل المجاورة
بمعنى الاجتماع في الاعيان او في الاذهان حتى تناولت جميع ما بقي من العلاقات
المعتبرة نوعها عندهم وقد حصرها في خمسة وعشرين والاولى ان يجعل المعنى الاول
والثاني قسما واحدا سمي بالاستعارة عندهم اذ لا اختصاص لصفة الشكل باعتبار
جليلة وجعلها علاقة مستقلة قوله والاول وصفان بينهما تقدم نوع

اقول فيه نظر لان لفظ العبد انما اطلق على ذات العتيق لا على وصفه ولا على الموصوف
ماخوذا مع الوصف وعبارة الشارح حيث قال والاول وصفان مشعر بان المستعمل فيه
لفظ العبد هو وصف العتق بل العنوان التسمية باسم ما كان وما يؤول من قبيل
اللقب باسم الصفة التي كانت عليها او سيكون عليها على ما دل عليه كلام المصنف والشارح
حيث قال انه المستعمل فيه كان على الصفة لانه كان على الصفة وهو الذات لا
الوصف واراد بالاتصال ههنا اخص مما اراد به اولا اذ المراد في الاول مطلق الارتباط
والمراد ههنا حصول الاجتماع في الاعيان او في الاذهان مع القرينة قوله اذ لو جمعا
لزم خلاف الغرض قوله والعلاقة دون النقل لا يصح حاصله ان اللازم وان كان
هو النقل مع العلاقة على هذا التقدير لكن النقل مستلزم للعلاقة اذ لا احتمال ان
يستعملوا الفاظا في معنى من غير ان يعتبر فيها علاقة فاذا علم النقل علم صحة الاستعمال
اذ علم تحقق العلاقة ايضا واما العلاقة فلما لم يستلزم النقل فبمجرد العلم بتحققها لم يحصل
العلم بصحة الاستعمال اذ لعلهم لم ينقلوا الى هذا المعنى قوله الجواب ان اللازم هو
حاصل الجواب على ما يفهم من تقرير الشارح ان اللازم غير منتف والمنتفي غير لازم و
مثل هذا الكلام يرجع الى الاستفسار والترديد في المراد من اللازم ومنع الملازمة
على احد التقديرين ومنع بطلان اللازم على التقدير الآخر وتقريره فيما نحن فيه
ان يقال ان اردت بعدم الافتقار الى النظر في العلاقة عدم الافتقار مطلقا
او عدم الافتقار حين الوضع فالملازمة غير مسلمة وان اردت عدم افتقار المتجوز

حين

حين التجوز فبطلان التالي مم اذ المتفق عليه هو افتقار الواضع حين الوضع
لا افتقار المتجوز حين التجوز وعلى تقدير تسليم بطلان التالي ان سلم افتقار المتجوز
حين التجوز الى النظر في العلاقة فلنا منع الملازمة على هذا التقدير ايضا اذ اللازم
من اشتراط النقل عدم افتقار المتجوز في تجوزه وتكلمه بالمجاز الى النظر في العلاقة
لا عدم افتقار المتجوز حين التجوز اليه اذ قد يفتقر اليه للاطلاع على الحكمة الباعثة على
ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسن المجاز اقول وحين جعلنا قوله في تجوزه ظرفا للافتقار
لا صلة له لا يرد ان في قوله لكن الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا
منعا للمسلم ولا يحتاج تصحيح الكلام الى ما ذكره قدس سره حيث قال تقدير كلام لا افتقار
المتجوز في تجوزه ولا افتقاره في الجملة سلمنا او سلمنا الاتفاق على افتقار المتجوز في الجملة الا
افتقاره في تجوزه ولا يصح الجواب ح قطعا وظهر ان ما ادعاه من عدم صحة الجواب على
هذا التقدير والحمل على الا غير مم وكذا ما ذكره شارح الشرح ان قوله سلمنا ليس تسليما لانتفاء
التالي وافتقار المتجوز في تجوزه بل لتحقق الافتقار في حق المتجوز اليه وعدم افتقاره على
الواضع وكذا ما قيل ضمير سلمنا لا افتقار المتجوز مطلقا لا بعينه في تجوزه اي سلمنا انهم اتفقوا
على افتقار المتجوز لكن لا في تجوزه بل مطلقا ويظهر ايضا ما قررنا ان الجواب انما في الشرح صحيح
من ان في كلا الجوابين منعا لانتفاء اللازم لا منع الملازمة للمحشي وما ذكرناه هو الموافق
لما وجهه قدس سره وكلام الشرح في الجواب قوله الجواب ان العلاقة مقتضية الى قوله
المانع مخصوص اشارة الى ان المانع قد يزول فحينئذ لا يلزم عدم ترتب الاثر على المؤثر دائما

واقول هذا الكلام من المجيب تبرع ولا حاجة اليه في الجواب اذ المقصود انه لا حاجة في
النقل وذلك لا يستدعي كون العلاقة مستقلة في الاقتضاء بل يجوز ان يكون المقتضي
مركبا منها ومن غيرها ليكون ذلك الغير غير النقل وكذا يجوز ان يكون المانع لا يزول
اصلا ثم العلم بوجود المانع مجملا كاف في الجواب وفي بعض الشروح ان المانع ههنا
اما نصهم بالمنع واما خصوصية هذه المحال واما عدم اكتفاء الواضع في مثل هذه الصور
بمثل هذه العلاقة **قوله** وهذا العكس الحقيقة فان عدم صحة النفي علامة لها فان في
شرح الشرح وهذا الاشكال في المجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمول كالانسان في معنى الناطق
او الكاتب بالقوة مجازا زيد بانسان ويراد نفي خواص الانسانية فان عدم صحة النفي
متحقق ولا حقيقة اقول لا اشكال لان سلب المعنى عن المستعمل فيه في صورة العموم
الخصوص والمساواة وان لم يكن صحيحا باعتبار حمل الشئ على ما هو مغاير له بالمفهوم
لكن يصح السلب باعتبار حمل الشئ على نفسه مثلا يصح ان الانسان ليس هو نفس مفهوم
الحيوان وان لم يصح ان الانسان ليس مما يصدق عليه الحيوان لكن يشكل بقولك للبليد ليس
بانسان وبقولك انت بانسان لا يلايم هذا المعنى فليحمل على ان المراد سلب الاشتراك
عن حقيقة البليد وعن حقيقة المخاطب نعم هذا الاشكال يتوجه بناء على الجواب السابق
للشارح حيث يلزم منه ان المقصود سلب المعنى الحقيقي عن المواد والمحل في المجاز نفي الحقيقة يكون
العلاقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المحل والمواد للجزء نفس مفهوم اللفظ والتمثيل المذكور
بمثل قولنا للبليد ليس بانسان ظاهر الانطباق على ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال

لا يرد على عكس المجاز اذ سيجي انه لا يجب في العلاقة الانعكاس بل اللازم فيها
الاطراد مثلا ان العلاقة خاصة الشئ والخاصة لا يجب شمولها لجميع افراد ما هو خاصة له
لكن يجب فيها عدم شمولها الغير تلك الافراد **قوله** وهو ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني
الحقيقية انما يتحقق اذا علم ان اللفظ فيما استعمل فيه مجاز اذ لو لم يعلم ذلك لجاز ان يكون
هذا المعنى من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها وفيه بحث لان غايته الاستلزام
دون التوقف للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد وان لم
يعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون مجازا كذا في شرح الشرح اقول لو استند المنع المذكور
بانه يجوز ان يحصل العلم بان هذا مثلا ليس شيئا من المعاني الحقيقية ولا يحصل العلم بكونه
معنى مجازيا للفظ بناء على عدم العلم بتحقق العلاقة المعتبرة في المجاز لكان اولى واما ما ذكره
من عدم العلم باستعمال اللفظ فيه فذلك انما يقدح في كون اللفظ مستعملا بكونه مجازا
بالفعل والمطلوب ههنا معرفة كون هذا المعنى معنى مجازيا بحيث لو استعمل فيه اللفظ
صار مجازا اللهم الا ان يقال لا بد من استعماله ولو كان باعتبار تقديره وفرضه
مع انا نعلم بالوجدان انه لا يخطر معنى الاستعمال حين السلب المذكور بالبال ثم اقول
لا يخفى ان الدور في علاقة المجاز دور مضمر لكن بواسطة واحدة اذ لو طرح احد الواسطتين
صار مصرحا فما ذكره قدس سره انه دور مضمر بواسطتين محل نظر ولو حمل كلامه على تحقق
الواسطتين في هذا الدور المضمر فيأبى عنه ما ذكره في حاشية الحاشية حيث قال هذا الزام
ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازا واما اذا قيل لا نتوقف

بل الاول يستلزم للشيء اذ المفروض استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى او جواز استعماله
فاذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلا بد ان يعلم ح كونه معنى مجازيا فالدور مضمر
بواسطة واحدة لكن بانه يتوقف على اعتبار واسطة اخرى هي العلم بانه ليس شيئا من
المعاني الحقيقية ليظهر العلم بكونه مجازيا اقول الاظهر بعد المساهلة في تسمية الدور المضمر معنيا
بواسطة واحدة ان بعد اسقاط الواسطة المذكورة لا يتم الدور اذ غاية الامر توقف
العلم بكون هذا المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا لكن يمنع
توقف العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا والسند بعينه قال
واعلم ان العلم بالدليل اعني صحة سلب جميع المعاني مقدم على العلم بكونه مجازيا في الزمان
لتصور الاستدلال ولا شك ان العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية مقدم زمانا على
العلم بصحة السلب لانه دليله ايضا ثم العلم بكونه ليس شيئا منها اذا كان مع العلم بكونه مجازيا
كان العلم بكونه مجازا مقدما على العلم بصحة السلب زمانا لان مع المقدم زمانا مقدم
زمانا اقول كون العلم بانه ليس شيئا منها مع العلم بكونه مجازا مع انه محل نظر وتامل اذ
العلم بكونه مجازا يتوقف على العلم بوجود العلاقة ايضا ولعله غير معلوم او غير معلوم
حين العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يتوجه عليه ان تقدم شيء زمانا على ما تقدم
عليه زمانا لا يسمى دورا في الاصطلاح وكلام الشارح بعيد عن هذا التوجيه فتامل ثم يرد
هذا الاعتراض على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى
المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه عن المعاني الحقيقية فاثبات كونه حقيقة فيه بعدم

الصحة يستلزم دورا صريحا بغير واسطة قوله وقد يجاب بان سلب بعض المعاني
الحقيقية فان قلت لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك مجازا في كل
واحد من معانيه قلت ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة او مجاز اما اذا علم كونه
حقيقة فيه كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل او العلاقة فلا وان لم يعلم
سلب بعض المعاني الحقيقية مع العلم بكون ذلك البعض معنى حقيقيا لهذا اللفظ
والمفروض ان هذه التفرقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي تحصل بهذه العلامة
ولعل المراد ان بهذه العلامة يمكن معرفة كون المعنى المستعمل فيه مجازيا بعد العلم
بكون المعنى المسلوب عن المستعمل فيه معنى حقيقيا بعلامة اخرى اذ الدور اللازم في
معرفة الحقيقة بهذه العلامة لم يندفع بهذا الجواب لان العلم بعدم صحة سلب المعاني
الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم انه بعض منها والاصح سلب جميعها عنه
اقول ولا يصح العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية مع العلم بكون ذلك البعض معنى
حقيقيا وهو المعنى المفروض الذي لم يصح سلبه عنه فيلزم الدور من هذه الجهة ايضا قوله
وايضا ما ذكره حتى حاصله ان معرفة كون اللفظ حقيقة او مجازا في معنى مفروض بهذه العلامة
يستلزم الدور كما حققت اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد
والعلم ان المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي جميع المعاني الحقيقية عن المورد ان المراد
هو المعنى المجازي فيعلم ان اللفظ في هذا المحل مجاز والمخلص انه اذا علم المعنى الحقيقي و
حقيقة فسلبه عن المورد ولعله معلوم بالعكس ولا يتوقف على العلم بكونه مجازا وهذا التوجيه

لايلايم عنوان المسئلة ظاهرا ولهذا ذكر في شرح الشرح ان هذا بالقرينة اقرب منها
بالعلاقة وتوجيهه انه اذا علم صدق المعنى الحقيقي على المورد علم انه من افراد المعنى الحقيقي
للفظ واذا علم السلب علم انه من افراد المعنى المجازي فعرف كون اللفظ حقيقة او
مجازا الحاصل في الجملة من هذه العلاقة بهذا التوجيه ايضا لكن يخدشه عدم موافقتها
للعلامات الاول لانها ليست علامة لكون المعنى المجازي مرادا في المورد المعين بها قرنا
ظهر ان الجواب الثاني جار في الحقيقة ايضا اذ يحصل بها ذكر التخلص عن لزوم الدور نعم يرد
عليه ما يراد على آخر اشرنا اليه وتقريره انه لا يمكن ان يعلم بعدم صحة سلب جميعها عنه اي المراد
المعنى الحقيقي فيعلم انه ههنا حقيقة لان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل في الخاص
كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد اذ لا يخفى ان هذا الايراد يرد
على علامة الحقيقة بعدم اطرادها لجريانها في بعض المجاز كالعام في الخاص المطلق او
من وجه وكذا في المساوات ويخفى هذا ورد فاذكره قدس سره من ان الجواب الثاني
كالاول لا يجري في الحقيقة وبينه بما نقلنا وحاصله لا يمكن ان يعلم في الاكثر انتقال محل نظر
وتامل فتامل قوله فانها يعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة وفي المشترك والعكس بعدم تبادر
غيره لولا القرينة وهو اعم من ان يتبادر هو ام لا وجعل المشترك ايضا على اطراد علامة
الحقيقة فانها قد وجدت في المشترك المستعمل في معناه المجازي مع انتفاء الحقيقة واما عنه
فعدم في العكس بتبادره في الفهم لولا القرينة واورد المشترك على عكس علامة الحقيقة و
تغيره اوسطا اما اولا فلما عرفت ان عدم الانعكاس في العلامة غير ضار واما ثانيا فلانه

لا معنى للمجاز آخر يتبادر غير المعين بل الجواب ان امكن يمنع عدم تبادره او يمنع كونه
حقيقة فيما قرره ويمكن الجواب عن هذا النقض بانه يصدق على هذا اللفظ المستعمل في
المعنى المجازي انه يتبادر في سياق في الذهن غيره وهو كل واحد من المعنيين لما عرفت
انه اذا اطلق المشترك ينتقل الذهن منه الى جميع معانيه اذا علم الوضع لها والتردد بين المعاني
انما هو باعتبار ارادة اللافظ يعني لا يعلم انه اي معنى من تلك المعاني اراد باللفظ
ويمكن دفعه بانه لو اكتفي بتبادر الغير تبادره في الذهن من غير اعتبار كونه مرادا للمتكلم
يلزم في اللفظ الموضوع لمعنى المركب المستعمل فيه ان يكون مجازا في المركب لتبادر جزئه
الذي هو غيره في الفهم عند عدم القرينة وان لم يتبادر غيره من حيث انه مراد عند
عدمها فلابد من ان يكون المراد بتبادر الغير تبادره من حيث انه مراد حتى لا يلزم هذا
الانتقاض وكذا ينتقض بمثل العمى اذ فهم البصر سابق على فهم العدم المضاف الى البصر
من حيث انه مضاف اليه لكن لا يذهب عليك ان هذا النقض انما يتوجه على تقدير عدم
اعتبار الارادة على قاعدة القوم وهو ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وان فهم
المضاف اليه متقدم على فهم المضاف من حيث انه مضاف واما على تحقيق الشريف من
اتحاد دلالتي المطابقة والتضمن وان الدلالة الالتزامية عقلية ينتقل العقل من
اللفظ الى الموضوع له اولا وبواسطته ينتقل الى اللازم فلا يتوجه هذا النقض
ليسلم الجواب المذكور عن الدفع قوله قلنا لو صح ذلك لصدق على المعين انه حمل
غير المعين في الجواب على مفهوم احد معنييه العقد المشترك بين المعنيين فاعترض بانه

يلزم على هذا ان يكون مجازا في كل واحد من المعنيين لتبادر الغير الذي هو القدر المشترك
اقول بعد هذا التحمل يلزم ان يكون حقيقة في ذلك القدر المشترك اذ لا يتبادر غيره ومع ان
استعمال اللفظ المشترك في القدر المشترك بين المعاني مجاز اتفاقا وايضا لا يتم اصل الجواب
ح لانه لما كان القدر المشترك من المعاني المجازية للفظ فللمعترض ان يورد النقض باللفظ المشترك
اذا استعمل في هذا المفهوم ح لا يصح الجواب بانه يصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي
ان المتبادر غيره وهو القدر المشترك قوله وقد يجاب توضيحه انه ليس مراد المجيب من تبادر
احد معنييه لا على التعيين انه يتبادر هذا المفهوم المشترك بناء على حمله تبادر المعنى على تبادره
بحسب الفهم لان ذلك المفهوم متبادر بحسب الفهم لان المراد بتبادر الغير تبادره من حيث
انه مراد وان اللفظ مستعمل فيه فما ذكرت من لزوم كون اللفظ مجازا في كل من المعنيين انما يتم
لو تبادر هذا المفهوم على انه مراد واللفظ مستعمل فيه واما اذا علم ان المراد ليس الا احدهما
بعينه اذ المراد باللفظ لا يصلح الا لكل واحد منهما بعينه وهو في هذا الاستعمال مستعمل في
احدهما بخصوصه لكن لا يعلم انه ايهما فذلك العلم كاف في كون المتبادر على اسم المفعول
على ما في شرح الشرح وهو كل واحد من المعنيين اذ يتبادر غيره وذلك الغير هو مفهوم القدر
المشترك غير المجاز اذ علامة المجاز هو تبادر الغير على ان يكون مرادا لا مجرد الخطور
بالبال وههنا يتبادر ذلك المفهوم بمجرد خطوره بالبال اقول ويمكن ان يقرأ المتبادر
على لفظ اسم الفاعل ويؤيده ما في كثير من النسخ ما وقع بلفظ المتبادر ويصير اي حاصل
ان المراد بتبادر الغير الذي هو علامة المجاز تبادره من حيث انه مراد سواء كان

على التعيين او على سبيل البدل وههنا كل واحد من المعنيين وان لم يكن يتبادر من
حيث التعيين لكن قد يتبادر من حيث البدل وذلك كاف في كون المتبادر غير المعنى
المجازي الذي هو مفهوم القدر المشترك اذ المتبادر من حيث انه مراد كل واحد من المعنيين
لكن على البدل لا ذلك المفهوم فلا يلزم كون اللفظ للمعنيين مجازا بناء على عدم تبادر
غيره الذي هو هذا المفهوم ولا كونه حقيقة في ذلك المفهوم بناء على عدم تبادر غيره
اذ المتبادر الى الذهن من حيث انه مراد هو كل واحد من المعنيين لكن على البدل ثم
اقول تبادر مفهوم القدر المشترك الى الذهن بمجرد خطوره بالبال ايضا غير صحيح اذ
عند سماع اللفظ المشترك بالنسبة الى العالم بوضعه لجميع معانيه ينتقل الذهن اولا
الى خصوص كل من المعاني لا الى هذا المفهوم العرضي الكلي نعم بعد ذلك لكل من راجع وجدانه فيعلم
تبادره بمجرد خطوره من المعترض تبرع منه ثم لا يخفى ان ما ذكر في جواب قوله قلنا
يمكن تقريره في الجواب عن اصل الاعتراض ولا يخفى تقريره قوله كما تقول واسأل القرية يعني
ان لفظ اسأل استعملت في محل نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال باهلها
لم يستعمل في محل آخر بنسبة السؤال الى البساط وان وجد فيه ذلك اي تعلق السؤال
بالاهل وهذا مبني على ما سبق من مذهب المص في مثل قولنا انبت الربيع من ان المجاز في
لكن المشهور في واسأل القرية انه من قبيل مجاز الحذف لم يكن مما نحن فيه من المجاز اللغوي
وربما قالوا ان لفظ القرية مستعملة في اهلها من قبيل تسمية الحال باسم المحل وحمل كلام الشارح
عليه يأبى عنه قوله لانه سؤال لاهلها اذ ينبغي ح ان يقول لانها محل لاهلها وايضا

عدم الاطراد ان يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ في محل آخر
مع وجود ذلك المعنى فيه لا ان يستعمل نظره فيه وما في شرح الشرح من انه يريد المجاز
في الهيئة التركيبية عن ايقاع السؤال على القرية بنا على انه سؤال الاهلها مع انه لا يصح
على البساط بان يقول اسئل القرية اذا امرته بسؤال اهلها وبهذا يشعر عبارة الشرح
فاقول في ان هذا التوجيه مع عدم موافقته لما اختاره المحقق في مثل انبت الربيع
ما يجي يتوجه عليه ان المجاز الذي كان الكلام فيه من قسم اللفظ المفرد والهيئة التركيبية
ليست لفظا وان جعل المجاز اللفظ المركب من حيث انه مركب ومعروض للهيئة فليس لفظا
مفردا **قوله** الاعتراض الذي يطلق على غير الله بالجود يريد ان علامة المجاز اعني عدم الاطراد
قد وجدت في هذه الالفاظ مع انها حقايق في هذه المعاني اذا استعملت فيها من حيث
انها افراد مسمياتها فبطلت علامة المجاز طردا **قوله** من غير مانع لغة او شرعا حصر المانع
في القسمين مبني على ان المانع منحصر فيهما وفي العقل ومعلوم انه لا مدخل للعقل في
اطلاق الالفاظ على المعاني فانحصر فيهما **قوله** بيانه بعدم اطراده يعني ان الاطراد حكم
وجودي انما يعلم بسبب ان عدم الاطراد امر ممكن غير محسوس بذاته ولا يجب اثاره
صفاته وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق في موضعه وسبب عدم الاطراد اما
عدم المقتضي للاطراد واما وجود المانع عنه اذ علة عدم الشي عدم علة وجوده وقد فرض
ان لا مانع فعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضي الاطراد ولا مقتضي لصحة ارادة المعنى من
اللفظ على الاطراد الا الوضع فلا بد في العلم بعدم اطراد لفظ في معنى من العلم بعدم وضعه

والغرض انه قد اطلق اللفظ في محل باعتبار الوضع ظاهرا فينبغي ان يعلم وضعه
لذلك المعنى مقيدا بقيد مخصوص بذلك المحل المستعمل فيه لا مقيدا بمحل آخر ليعلم
عدم وضعه له مطلقا فيعلم عدم جواز ارادة الآخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم
الوضع لما ذكرنا وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة لكونه مجازا او اراد
بالوضع في قوله ولا مقتضي لصحة الارادة الا الوضع ما هو بالمعنى الاخص الغير المتناول
للمجاز ولو اريد ما يتناول المجاز فيكون موجودا في كل مجاز فلا يكون عدم الاطراد
في بعضه الا لمانع فيه قطعا والمقدر خلافه وايضا لا يناسبه قوله وعدم الوضع بعدم
الاطراد لدلالته على ان المجاز ليس بموضوع فان قيل فاذا حملت على المعنى المخصوص
بالحقيقة فبطل الانحصار في صحة الارادة على الاطراد في بعض المجازات فهنا
مقتضي للاطراد قطعا ولا وضع بالمعنى المذكور اجيب بان لا مقتضي لصحة الارادة
على الاطراد الا الوضع او العلاقة المقتضية لذلك استقراء ففي العلم بعدم المقتضي
لا بد من العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المصححة للاطراد ويرجع حاصل الكلام
بكونه مجازا غير مطرد فيلزم ان يعلم كونه مجازا غير مطرد وهذا المحذور اظهر بطلانا
مما يلزم هناك اذ ح يلزم توقف كونه مجازا على كونه مجازا بمرتبتين ولعلها
الوضع لذلك اقول الاظهر في جواب سؤال بطلان الانحصار ان نفي المقتضي
الواقع اما الوضع واما العلاقة ولما حكم بعدم اطراد المجاز من غير مانع لزم
العلاقة من اقتضا الصحة لان من ضرورة المقتضي للشي ترتبه عليه عند عدم المانع

فيان هذا الاخير مادة الشبهة لانه اذا تحقق المجاز المطرد علم ان مقتضى الاطراد
لا ينحصر في الوضع بالمعنى الاخص الا لازم وجود المانع بدون المقتضي واما ان ذلك
الامر الآخر هو العلاقة المطلقة او المقيدة او غيرهما فلا يظهر وانت خبير بان دعوى
انحصار مقتضي صحة الارادة في الوضع لا يحتاج اليه في بيان الدور اذ على تقدير كون
العلاقة ايضا مقتضيا لصحة الارادة على الاطراد لابد من العلم بعدم الوضع ايضا اذ
علم المسبب انما يعلم بعدم جميع اسبابه لان عدم المسبب انما يستند الى عدم جميع الاسباب
ولا يكفي فيه عدم سبب معين وذلك ظ ثم الوضع في قوله فينبغي ان يعلم وضعه او وضع
ذلك المجاز الغير المطرد لمقيد بقيد لا يتعداه الى آخر لابد ان يكون بالمعنى العام المتناول
للمجاز على ما يظهر مما فسرنا وهذا تصريح بوجود الوضع في المجاز وانت تعلم انه لا حاجة
في بيان الدور الى المقدمة القائلة فينبغي ان يعلم وضعه لمقيد بقيد مخصص بل يكفي ان
يقال العلم بعدم الاطراد يحصل من العلم بعدم الوضع فالعلم بكون اللفظ مجازا يحصل من
العلم بعدم اطراده لانه علامة له والعلم بعدم الاطراد يحصل من العلم بعدم وضع اللفظ
للمعنى الذي فرض ان استعمال اللفظ في ذلك المحل الموجود فيه ثم اقول في دليل لزوم
الدور نظر من وجهين احدهما انه لا يلزم من الدليل بدل على تحقق الدور بين عدم
الوضع وعلم الاطراد على فرض ان عدم الوضع يعلم بالمجازية والمفروض ان المجازية
يعلم بعدم الاطراد والمجازية ليست مجرد عدم الوضع بل عدم الوضع مع وجود العلاقة
فعلى تقدير كونها معلومة بعدم الاطراد كان اللازم توقف العلم بالمجازية على عدم الوضع

مع وجود العلاقة على عدم الاطراد وتوقف العلم بعدم الاطراد على عدم الوضع
فقط لا على المجموع الذي هو معنى المجازية فلا دور ويمكن ان يبين الدور بان المقصود
من وضع العلامة في المجاز امتيازه عن الحقيقة بعد ان علم استعمال اللفظ فيه لانه
ليس غلطا فعلامة المجازية يرجع الى علامة ان هذا المعنى المستعمل فيه ليس مما وضع اللفظ
له قيد ورد ثانيهما ان ما تحقق في موضعه هو ان العلم اليقيني الكلي بذي السبب لا يحصل الا
من العلم بسببه اذا لم يكن ضروريا والمعتبر في مباحث اللغات ليس هو اليقين الكلي
بل ولا اليقيني بل يكفي فيه الظن وهو لا يتوقف على العلم بالسبب وما قيل من ان
المراد ان عدم الاطراد خصوصا انما يعلم بعدم الوضع وذلك لان كل ما له سببان
وعلم وقوعه مع انتفاء احدهما علم ان وقوعه بالسبب الآخر وهذا يتوقف على العلم
بذلك السبب فمردود بانه لو سلم انه لابد ان يعلم ان وقوعه بالسبب الآخر فلا يلزم
ان يكون العلم بوقوعه متوقفا على العلم بان وقوعه بالسبب الآخر حتى يتوقف على
العلم بوقوع ذلك السبب فتأمل قوله وقد يجاب اجيب عن اصل الاعتراض
بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي داير بين معنى الجواد المطلق و
الجواد الذي من شانه البخل وكذا الفاضل داير بين العالم مطلقا والعالم الذي من
شانه الجهل ولما وجدناهما لا يطلقان على الله تعالى مع وجود الشامل على الكل
علمنا انهما موضوعان للمقيدين وكذا القارورة دايرة بين المستقر مطلقا و
مع كونه زجاجا فبعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني وهذا الجواد المقيد هو

المراد من لفظ السخي اذا اطلق على غيره سبحانه ولنا ان ما ذكرناه وضح ولا يلزم
الدور اذ منشاؤه اعتبار عدم المانع ولا النقض للاطراد هذه الالفاظ في
معانيها اقول فيه بحث لان هذا المعنى جار في مثل قولنا واسئل القرية فيلزم ان
يكون اسئل حقيقة في اهل القرية والقرية وذلك لان توجه السؤال اليهما في التعلق بالاهل
والقرية فقط وفيهما وبين البساط ولما وجدناه بالاستقراء انه لا يطلق على البساط
علم انه موضوع للمقيدين ويمكن دفعه بان التزام وضع السخي للمقيد بما من شانه
البخل معقول متعارف امثاله واما التزام وضع السؤال للقدر المشترك بين الاهل
والقرية بان لا يتجاوز الى البساط معلوم البطلان قال في شرح الشرح في تقرير هذا
الجواب لا يلزم الدور لان عدم الاطراد قد يعلم بالنقل والاستقراء ونحو ذلك
فلا يرد النقض بالصور المذكورة لانا لما وجدناهم لا يطلقون السخي والفاضل
على الله تعالى علمنا ان السخي للجواد مطلقا والفاضل ليس للعالم مطلقا بل مع خصوصية
قيد لا يوجد في الله تعالى اقول محصل الجواب على انه جواب عن لزوم الدور ولهذا وقع
لزومه بالقدح في المقدمة الحكمية من ان العلم بذلك السبب انما يحصل من العلم بكونه
بل انما يحصل العلم بعدم الاطراد من نقل ائمة اللغة والاستقراء مثلا وانت تعلم
انه على هذا كان التعرض لدفع النقض مستدركا اذ بدفع الدور يتم الجواب المذكور
اولا فقوله السخي لما دار بين كونه للجواد دليل قوله ولا يلزم الدور مستدرك في
الجواب بل ينبغي ان يقول بدله قوله لا يلزم الدور لان المقدمة المذكورة ممنوعة

بل يجوز ان يحصل العلم بعدم الاطراد من النقل والاستقراء فان قلت على ما قررت
من انه جواب عن اصل الاعتراض كان التعرض لعدم لزوم الدور ايضا كان مستدركا
قلت التعرض له ليس لانه دخيل في الجواب بل لاظهار ان ما لزم في الجواب الاول لا يلزم
ههنا ترجيحا لهذا الجواب على الجواب الاول واما على ما قرره فيلزم ان يكون المذكور في مقام
الجواب ما لم يكن له مدخل فيه وما هو حقيقة الجواب متروكا وما ذكرناه في تقرير الجواب
هو ما افاده قدس سره **قوله** ووجه دلالته انه لا يكون متواطئا فيهما بهذا التوجيه
اندفع ما اورده العلامة حيث قال لجاز ان يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى ان
كان حقيقة فيهما كما في جمعي عود في الخشب واللهو فان جمع الاول هو العيدان وجمع الثاني
هو الاعواد بل الاولى الاختلاف دفعا المحذور زيادة الاشتراك انتهى وانما لم يقل
بل الاولى ان الاولى الاختلاف في صيغة الجمع عند اختلاف المسمى حتى لا يلزم زيادة
الاشتراك في اللفظ اذ صيغة المفرد كان مشتركة بينهما ولو اشتركت صيغة الجمع بينهما
لزم زيادة الاشتراك والاشتراك خلاف الاصل فكل كان اقل كان اولى هذا ما حقق
في شرح الشرح معترضا على هذا الوجه فان قيل فلا اثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ وضع
علم كونه حقيقة في معنى فاذا استعمل في معنى آخر يحمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا
هذا يصلح دليلا على المجازية واما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع اذ به يعرف انه ليس
بمتواطئ ولا يخفى ما فيه اقول ما اشار اليه بقوله ما فيه ان التفرقة بين الدليل والعلامة
تحكم ويمكن دفع اصل الايراد بان مجرد كون المجاز اولى من الاشتراك لا يعلم كون اللفظ

مجازا في المعنى المستعمل فيه لجواز ان يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بين المعنى الذي
فرض كون اللفظ مجازا فيه وبين ما هو حقيقة فيه قطعا فاذا علم ان الجمع بينهما على خلاف
الجمع نعلم انه ليس متواطئا في القدر المشترك حتى كان اطلاقه على كل واحد منهما حقيقة من
حيث كان فرده فلا بد ان يكون مجازا في هذا المبهم حاله حقيقة في الآخر المعين حاله ولا يبعد ان
يكون الشارح في توجيهه قصد حيث اخذ انه ليس متواطئا دفع هذا الايراد وفي عبارة الشرح
ايماء الى ذلك حيث قال في بيوت انه ليس متواطئا **قوله** ومنها التزام تقييده انما اعتبر الالتزام
احترازا عن المشترك اذ ربما يقيد لكن لا يلزم فيه ذلك **قوله** ومنها ان يكون اطلاقه لاحد مسمييه
اشارة الى ان المثال كله من قبيل المجاز وان المعنى المجازي ان يسمى اللفظ نظرا الى الوضع
وتحقيق العلاقة في مجاز المثال كله مشكل اذ لا يظهر بين الطبخ والخياطة علاقة تصحح استعماله
فيها في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وامتناع اطلاق
مكر الله يشعر بان ليس مبناه على التشبيه فكانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة كذا في
شرح الشرح والاظهر ان يقال ان العلاقة هي المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص
مطلوبة عند شخص ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما [illegible] فاذا اورد صورة الطبخ في خياله
بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن
الخياطة بالطبخ ويقول قلت اطبخوا لي جبة وقميصا واما المصاحبة في الذكر فلم تعد [illegible]
من العلاقة فلم يكن علاقة معتبرة عندهم على ان حصولها بعد استعمال المجاز في العلاقة
لا بد ان يكون حاصلة قبل الاستعمال ليلاحظها المتكلم فيستعمل **قوله** ولا تنكر الله

كان المجاز [illegible]

ابتداء فان قيل فما تقول في قوله تعالى أفأمنوا مكر الله ولا يأمن مكر الله اجيب بانه من
المشاكلة التقديرية كما في قوله تعالى صبغة الله **قوله** اذ قد يستعمل اللفظ في معناه
ولم ينقل كما هو المشهور في الكتب المنطقية اذ يجوز ان لا يكون المسمى جزءا ولا لازما اذ قد عرفت
ان اللزوم المعتبر فيه عند اصحاب هذا الفن مطلق اللزوم وهو متحقق في جميع المسميات **قوله**
ونعلم بالقرائن ان هذا غير ممتنع اقول معناه انه ثابت متحقق فلا يرد ان يمكن القطع والجزم بان
يستعمل اللفظ في غير المسمى ابدا ولا يستعمل في مسماه ابدا لانه غير ممتنع [illegible]
الاستلزام ليس عدم امتناع الانفكاك بل عدم عدم الانفكاك الذي هو مآله الى الانفكاك
ان المراد بالاستلزام عدم الانفكاك في الجملة اي حاصل ان الاستلزام المراد ههنا يرجع الى
موجبة كلية مطلقة عامة وعدم الاستلزام يرجع الى سالبة جزئية دائمة **قوله** لكان
قامت الحرب على ساق فان قيل ذكر هذا المثال في الاحتجاج ليس على ما ينبغي لانه اما من قبيل
الاستعارة التمثيلية بان يكون تمثيلا لمن يكون يقوم على ساقه لا يعبر عنه او من قبيل المجاز
العقلي بان يراد اسناد القيام على الساق الى الحرب وهو لا مجاز بها واياما كان لا
ينفع السائل اذ الكلام في المجاز اللغوي في المفرد واما المثال الآخر فيمكن ان يكون تمثيلا
للهيئة المركبة من الليل وظهور بياض الصبح في سواد آخره بحال الشيب في سواد الشعر
ويمكن ان يكون المجاز فيه في المفرد بان يراد باللمة سواد آخره وبالشيب بياض الصبح العارض له
قلت ظاهر الامر على ما ذكرت لكن يمكن ان يكون النزاع في مطلق المجاز اللغوي او الاستعارة

التمثيلية من قبيل المجاز اللغوي لا العقلي على ما توهم بعض الفضلاء واما امكن حمل المثالين
على المجاز اللغوي وان كان مجازا مركبا كان يصح الاحتجاج بهما على انه يمكن في المثال الاول
ان يجعل من قبيل المجاز في المفرد بان يكون القيام مجازا عن الوقوف والثبات على ارفع
الاحوال من قامت الدابة على قوائمها اذا انقطعت عن السير او عن عدم غلبة احد الغالبين
المتقابلين من قامت لعبة الشطرنج اذا صارت قائمة والساق مجازا عن اسباب الحرب
والآلة التي لها ساقة فني المثالين تحقق المجاز في المفرد اقول بحث في الكلام شي وهو ان
الاحتجاج بهما انما يتم لو انحصر التوجيه فيهما في ان يكون من قبيل المجاز اللغوي في المفرد و
قد عرفت جواز غيره فيهما فلا يتم الاحتجاج اذ للمانع ح ان يحملهما على الوجوه الاخر على انه
ح لم يبق للدليل وجه بل فيه اعتراف بخفية الجواب المحقق مع ان تقرير الدليل حيث قال كن
المركبات لا يلايمه قوله واللازم منتف قطعا وذلك لان تحقق الحقيقة لهذه المركبات
فرع لان يكون معان متحققة اي في الجملة لا في الخارج البتة على ما توهم واعترض بانه ليس بلازم
كان اللفظ مستعملا فيها وليس لمثل هذه المركبات حقايق متحققة اصلا ولما كان وضع اللفظ
لمعنى لازما للتجوز فيه قال لكونها مجازات لاحقايق لها قال لو وضعها الخ وضعها لتلك المعاني
كاستعمالها فيها متفرع على تحققها فاذا لم يتحقق الاستعمال ولا الوضع حكم بانه شيء من اللازم
اقول فيه بحث لان الاستعمال والوضع يقتضي ان يكون هناك معنى معلوم بان يوضع اللفظ
وقد يستعمل فيه ولا يقتضي صدق ذلك المعنى وتحققه في نفس الامر والا يلزم ان لا يكون الكواذب

مستعملة في معانيها الحقيقية فلم يكن كواذب لان كذبها باعتبار هذه
المعاني فقولنا الاربعة فرد ليس بكاذب اذ ليس مستعملا في معناه وهو فردية
الاربعة فبنا الدليل على الخلط بين معلومية المعنى المستعمل فيه اللفظ و
تحققه وصدقه في الواقع قال قدس سره في حاشية شرح التلخيص داعيا الشارح
حيث ادعى ردا على الشيخ عبد القاهر في المجاز العقلي في مثل اقدمني بلدك حق لي على فلان
ان لفظ اقدم لا يكون حقيقة لعدم تحقق معناه عند الشيخ اذ المحقق عنده هو القدوم
لا الاقدام وقد يستعمل استعمالا صحيحا فيلزم ان يكون مجازا فلا يكون المجاز
في الاسناد بان قال قدس سره ان لفظ اقدم مستعمل فيما هو معناه حقيقة لغة الا
ان ذلك المعنى مفروض موهوم واما حمل الكلام على انه لا بد من تحقق المعنى في
الخارج فضعيف الا ان يريد بالخارج معنى نفس الامر ويندفع بما ذكرناه وكذا
حمله على ان المعنى الحقيقي غير معلوم لنا فلا يمكن استعمال اللفظ فيه لان المعاني الحقيقية
لتلك الالفاظ معلومة بلا شبهة لكنها غير متحققة في الواقع كيف ووضع المركبات
بالنوع فعلم المعاني الحقيقية بلا شك فان قلت استعمالها في تلك المعاني لم يقع اصلا
لانه غير صحيح فلم يكن حقايق لان كون اللفظ حقيقة فرع الاستعمال فيه قلت استعمالها
فيها صحيح اذا اريد افادة تلك المعاني كما اذا اريد التكلم بالكذب نعم المستعمل فيه غير
صحيح والفرق ظاهر بينهما قوله والجواب المحقق ان الجواب باطل اذ الجواب الاول كان النقض حدليا
اقول لا تحقيق فيه لانه يستلزم نفي المجاز في المركب مثل نفي المجاز العقلي مع انهما معترفان

عند المحققين من علماء البيان بل الجواب المحقق ما ذكرنا هذا لكن ما في شرح الشرح من ان
منع كون امثال هذه الصور من قبيل المجاز الا باعتبار المفردات حتى ان مثل انبتت
الربيع البقل بخلاف قامت الحرب على ساق فانه تمثيل وليس شيء من مفرداته مجاز وكذا ما اشار
اليه قدس سره في حاشية الكشاف من ان المثال الاول اما تمثيل او مجاز عقلي فلا يصح
يمكن دفعه بما قررنا من انه يمكن ان يكون المجاز فيه في المفردات على ما عرفت قوله
فان قلت فقد قال عبد القاهر ظاهره انه ايراد على الجواب المحقق ولا يتوجه من حمل
الاسناد على الهيئة التركيبية حتى لا يكون نقل كلامه في هذا الموضع خروجا عن المبحث اذ
البحث انما هو في المجاز اللغوي واذا حمل الاسناد على معنى الحكم يصير عقليا وهذا هو
الباعث للشارح لان غلبة الاحتمال الراجح في انبت الربيع على الشيخ اقتضاء بالمقام
مع ان المشهور من مذهب الشيخ ان المجاز في مثله عنده عقلي وليس للوضع واللغة فيه مدخل
على ما يجيء اقول هذا الكلام كان دخلا على السند الاخص على تقدير ان يحمل الاسناد
على ما هو الظاهر فيه وهو الحكم العقلي لان كون المجاز عقليا سند آخر وعلى التقدير الاول كان
دفعا للمنع وعلى التقديرين كان دخلا على السند بطريق الاحتمال اذ للمانع ان يحمل على
ما يحمله عبد القاهر وهو غير مقبول ولو حمل على انه ايراد على حجة النافي بانه خارج عن البحث
لما ذكره الشيخ فيندفع ذلك لانه يلزم من حمل الاسناد على الهيئة حتى يلزم لاجله ان يكون
مذهب الشيخ بزعم المص ان يكون المجاز في امثاله لغويا لا عقليا ولم يرد ما اوردنا
على الجواب المحقق بتخصيص الكلام بالمجازات التركيبية لها احتمال لكن ما ذكره الشارح في قبل

الجواب حيث جعل المجاز في امثال هذه من قبيل المجاز في المسند وهو المفرد يأبى
عن حمل السؤال على انه ايراد على دليل النافي فتأمل قوله قلنا هذا بعيد اللاتحاد
جهة الاسناد ان حمل الاسناد على الهيئة التركيبية فيعني اتحاد جهة الاسناد انه
ليس يفهم منه معنيان مختلفان كلفظ الاسد وان حمل على الحكم الاسنادي فالمعنى
ان ليس للاسناد جهتان يكون احديهما حقيقة والاخرى مجازا ولا يخفى ان هذا الاستبعاد
مستبعد اذ الفرق واضح بين قولنا سرتني رؤيتك وقولنا ضرب زيد فان الاسناد
في الاول على غير ما هو له بخلاف الثاني وربما قرر الكلام بانه يجب في الاسناد الحقيقي
ان يكون ما هو له هو الفاعل الحقيقي والا لم يستقم الحقيقة في جميع الافعال المتعدية المسندة
الى غيره تعالى على راي الاشاعرة بل ما يكون في العرف واللغة من جهة الاسناد ان يسند اليه سواء
كان فاعلا حقيقيا او علة قابلية او غيرها ولا فرق بين المثالين لانه اذا كان الرؤية ليست
فاعلا حقيقيا للسرور كذلك زيد ليس فاعلا حقيقيا للضرب عند الاشاعرة وكما يصح
عند العرف نسبة الضرب الى زيد حتى لو قيل من فعل هذا الضرب فيقال زيد لم يقبل انه تجوز
كذلك في الرؤية بالنسبة الى الرؤية فان اهل العرف يسندون الافعال الى تلك الاسباب
ولا يدققون فيها التدقيقات الكلامية ان هذه شرائط واسباب وما هو فاعل حقيقي
ومن شانه ان يسند هذه الافعال اليه هو الله تعالى وكذا في جميع الامثلة كذا قيل اقول
فيه نظر لان هذا التوجيه على تقدير صحته لا يجري في جميع الصور مثل صام نهاره وقام ليله
وجد جده وجرى النهر وامثال ذلك كما لا يخفى قوله ان يجعل الفعل مجازا في التسبب العادي

المراد الفعل المخصوص المذكور ههنا ويمكن مثله في نظيره او المراد بالتسبب مطلق الكناية
وعلى التقديرين لا يرد ما في الشرح من ان هذا لا يطرد في مثل جد جده بل في الظرف
والمفعول ايضا قوله لكان لفظ الرحمن حقيقة اي مستعملا في المعنى الحقيقي وهو ذو
الرحمة البالغة مطلقا ولم يستعمل فيه والا لجاز اطلاقه لغير الله تعالى ولم يجز بالاتفاق
واما قولهم رحمن اليمامة لمسيلمة فمن باب تعنتهم في كفرهم ومردود في عرف اللغة عندهم ايضا
فلا يعتد به فالرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا في خاص معين بخصوصه مجازا او شرح
الشرح المشتق من الرحمة اعني رقة القلب التي لا يتصور في حقه سبحانه فهو فيه مجاز وههنا لا يمكن
حمل كلام الشرح عليه لان قوله مطلقا وقوله حتى جاز يأبى عنه اقول يمكن بان يجاب بان الرحمن
صار حقيقة عرفية فيما يختص به تعالى وهو ذو الرحمة البالغة التي لا رحمة ابلغ منها اذ
لا شك انه لا يتحقق في غيره تعالى اذ لا شك ان المتبادر منه هو معنى يختص به تعالى ولا يخطر
بالبال غيره وقد عرفت انه علامة الحقيقة فيكون من المنقولات العرفية والنقل وان
كان خلاف الاصل لكن وجب المصير اليه لتحقق العلامة فيه وكذا الكلام في نحو عسى
وحبذا ولا يلزم كونهما ليسا من الافعال اذ المعتبر في كون الشيء فعلا اقترانه بالزمان
بحسب الوضع الاول فتأمل قوله فيصدق به اي ويعلم انه نقل الاسناد منه تعالى
الى الربيع مبالغة في تسببه للفعل وقيامه في ذلك مقام الفاعل فلا يرد انه حينئذ يكون
كناية عن اثبات الله تعالى في الربيع كذا ذكره قدس سره ردا على ما في شرح الشرح حيث
قال فان اراد التصور المقابل للتصديق على ما هو الظاهر فانه ليس مدلول الجملة الخبرية فلا بد

ان

ان يكون مجازا لغويا وان اراد انه اطلق ليعلم الحكم الذي هو مدلوله لكن لا
ليكون مرجع الافادة ومناط الصدق والكذب بل لينتقل منه الى حكم آخر فيقصد
به فيكون هذا كناية ولم يقل به الامام الرازي ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية
انتهى اقول وذلك بان نختار الشق الاول ونمنع كون المجاز لغويا على هذا التقدير
وانما يكون كذلك لو كان اللفظ مستعملا في افادة ذلك التصور وليس كذلك بل في
افادة التصديق باثبات الله تعالى الربيع وذلك بحكم العقل بان المنبت ليس هو
الربيع بل الله تعالى فيه والحاصل ان اللفظ مستعمل في اثبات الربيع الذي هو مدلوله
لكن لا ليصدق به لان المؤمن لا يصدق بذلك بل لان العقل بعد النظر والتأمل
علم ان المتكلم نقل الاسناد عن محله وما هو له الى ما هو سبب له لغرض تشبيه
بالفاعل الحقيقي والمقصود منه اثبات الله تعالى الربيع مع مبالغة في تسبب الربيع بالفاعل
الحقيقي ولا يذهب عليك انه لا يمكن اختيار الشق الثاني اذ ليس في هذا الكلام ما
يمكن ان يتعلق به ايضا من المؤمن ظاهرا وفي كلامه قدس سره مسامحة لانه اختار
الاول وتعرض لدفع محذور الشق الثاني ثم اقول ما ذكره شارح الشرح لو تم لزم
فساد القول بالمجاز العقلي بدون اللغوي وذلك لانه لا شك ان هذا المركب الخبري
مستعمل في افادة معنى معقول في ذلك المعنى المستعمل فيه اما ان يكون معنى تصوريا
فيكون مجازا لغويا لانه ليس مدلول الجملة الخبرية او معنى تصديقيا وذلك اما ان يكون
الربيع منبتا والمقصود التصديق فذلك باطل لما عرفت او ذكر ليتنقل منه الى الحكم

بان الله تعالى انبت في الربيع فكان كناية على ما ذكره وان كان مستعملا في اثبات الانبات للربيع
بدون ذلك الاستعمال كان مجازا لغويا ايضا والحق منحصر فيما ذكرنا فتامل جدا قوله الثاني
ان التاويل في انبت اه اراد بالسبب الحقيقي ان يكون من شانه ان يسند اليه ذلك الفعل
في اللغة والعرف بالعادة بما يكون من الاسباب العادية التي لم يكن مما من شانه ان يسند
اليه ذلك الفعل على ما هو مصطلح الاشاعرة ولا ما هو الخالق له في الواقع وتحقيق كلامه
ههنا ان النسبة الداخلة في مفهوم الفعل معتبرة بالنسبة الى ما قصد المتكلم انه فاعل له
ومن حقه ان يسند اليه فاذا قصد المتكلم اسناد الانبات الى الشيء في انبت الربيع بسبب
الربيع فاستعمال انبت كان مجازا لانه موضوع لحدث والزمان والنسبة الى ما هو
فاعل عند المتكلم وحال المستعمل في الحدث والزمان والنسبة الى ما هو ظرف او سبب له عنده
فكان مجازا اولا وان في ذلك ما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث
والزمان من غير دلالة على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او
غير حقيقي وذلك لان اللازم من هذا الكلام ان لا يكون النسبة الداخلة في مفهوم الفعل
معتبرة بالنسبة الى ما هو فاعل حقيقي لذلك الفعل وذلك حق لكن لا ينافي انها معتبرة
بالنسبة الى ما هو فاعل له عند المتكلم وكلامه في خصوص المثال الا انه اراد ان التجوز
في جميع الامثلة بل يجري فيما بقي نظير من التسبب الاعم واقول بما قررنا ظهر اندفاع
ما في شرح الشرح حيث قال الثاني ان جعل المسند موضوعا للتسبب الحقيقي مجازا عن
التسبب العادي مع انه لا يصح مجازا في المسند الى المصدر شامل مجرده تخالف ما اتفق عليه

علماء البيان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة
على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقي وقد اقام
الشيخ عبد القاهر على ذلك ادلة كثيرة وتبعه الامام الرازي والسكاكي على ان التجوز في الحقيقة
لو اجري على ظاهره لزم ان يكون في الافعال المسندة الى غير الخالق مجازا باعتبار المسند
او الاسناد اقول ويمكن ان يبنى ايضا المجاز في الانبات فان معناه في اللغة الحقيقي اخراج
النبت فاستعمل في تسبيبه فيكون المجاز في انبت باعتبار الحدث هذا اقرب من ان
المجاز في المسند على ان هذا في الحقيقة اعتراض على الشيخ ومن تبعه على ما اختاره المصنف
وليس هذا ايرادا على تقرير الشرح على ما اشعر به مفتتح كلامه حيث قال واما ما ذكره
في تقرير الوجوه ففيه ابحاث قوله الثالث ان التاويل في الربيع قال في شرح الشرح
التاويل في الربيع ان كان بجعله مجازا عن القادر المختار على ما فهمه بعض القاصرين
من كلام السكاكي فليس بمستقيم للقطع بان المراد بالمنية في قولهم اظفار المنية هو
حقيقة الموت لا السبع وتصريح السكاكي بان المراد بها المنية بادعاء السبعية لها
وان اراد انه شبه بالقادر المختار وصور بصورته فاسند اليه ما يسند الى القادر
على ما يشعر به كلام السكاكي لم يكن هذا مغنيا عن القول بكون الاسناد مجازيا
لان حق الانبات ان يسند الى القادر دون الزمان المشبه بالقادر المصور بصورته
اقول هذا ايضا اعتراض بانه لو كان التجوز على ما هو الحسية ... او رده على
السكاكي وليس ايرادا على تقرير الشرح بل انه تقرير الشرح ناظر الى الشق الثاني الذي

قال انه ظاهر من كلام السكاكي كالا يخفى وقد اكد هذا الاعتراض بانه لو كان مجرد

ادعاء السبعية يصير اسناد التسبب اليها حقيقة فيلزم ان يكون الاستعارة

المصرحة في قولنا رايت اسدا في الحمام حقيقة اذ فيها ايضا يدعى كون الرجل الشجاع

اسدا ويصور بصورته وكان بناؤه على تناسي التشبيه مع انه اعترف بكونه من قبيل المجاز

وربما يفرق بان حقيقية الاسناد ومجازيته لما كان بمقتضى حكم العقل بخلاف المجاز اللغوي كلفظ

الاسد فلا يبعد ان يعتبر الادعاء والتصوير من العقل في الاول دون الثاني ولا يخفى ما فيه

من التعسف **قوله** من الاستعارة التخييلية لا تخييلية عند السكاكي في انبت الربيع اذ

التخييلية عنده بان يستعمل لفظ الاظفار مثلا في الامر الوهمي الشبيه بما في السبع من

الاظفار الحقيقية وههنا ليس كذلك فالحق ان يقول من الاستعارة بالكناية اذ

الاستعارة بالكناية عنده هي ذكر المشبه وارادة المشبه به ادعاء لكن لما كان

الاستعارة بالكناية وان جاز انفكاك التخييلية عنها عنده لكن بحسب الغالب لا يوجد

بدونها صار التخييلية من لوازم الكناية لزوما عرفيا فوضع احديهما موضع الاخر

والامر فيه هين ولا وقع لامثال هذا الايراد على مثل هذا الكتاب كما في

شرح الشرح **قوله** الرابع ان التاويل في التركيب فقد يتوهم ان المراد ان التاويل

في التركيب واللفظ فقط حتى يناقض ما اختاره الشيخ بل المراد ان التاويل في الامر

العقلي اولا وبالواسطة في اللفظ ايضا وبيانه ان الشيخ حين قال ان التجوز

في الاسناد والحكم لا بد ان يقول بتحقق التجوز في الهيئة التركيبية مثلا اذا قلنا

صام زيد فمن المعلوم ان الهيئة التركيبية العارضة للفعل مع الفاعل موضوعة

لثبوت الصوم مثلا لما هو فاعل للصوم عند المتكلم فاذا استعملت في مثل

صام نهاره كانت مستعملة في ثبوت الصوم لما هو ظرف في اعتقاده اذ لا شك

انه لم يقصد ان نهاره صائم حقيقة بل ان الشخص صائم فيه الا انه تفنن اعتبارا لطيفا

وهو ان النهار له تلبس بالفاعل ففيه استعمال الهيئة التركيبية الفعل وما هو

فاعل عند المتكلم في النسبة الظرفية والحاصل انها وضعت للنسبة الاسنادية

استعملت في النسبة الظرفية فكانت مجازا فالتجوز في الاسناد يلزمه التجوز في

الهيئة التركيبية وهذا مجاز لغوي فالمجاز العقلي يستلزم المجاز اللغوي وهذا

اي كون المجاز في الهيئة التركيبية ايضا لو فرض انه لم يكن منقولا عن الشيخ لكن

لما كان لازما في تصحيح مذهبه وتوجيه كلامه اشار الشارح المحقق اليه ونبه به على انه

لا بد في مذهب الشيخ من القول بالتجوز اللغوي وتخطئة لما كان المشهور من ان

عنده ان المجاز لغويا وما نقل عنه من ان هذا المجاز العقلي ليس بحسب الوضع

بل بمقتضى حكم العقل لا ينافي اقترانه بما يكون للوضع مدخل فيه واما الامام

فالشارح فهم من مذهبه انه اكتفى فيه بالتجوز العقلي ولهذا قال وهو قول الامام

فخر الدين ان المجاز عقلي لا لغوي ويصير حاصل التقسيم ان التاويل اما في

اللفظ في الجملة واما في المعنى فقط حتى لا يتداخل الاقسام اقول هذا غاية توجيه

كلام الشارح ويندفع ما في شرح الشرح من ان هذا ليس مذهب الشيخ ولا الغرض من علمائنا

البيان ولا حاجة في توجيهه الى ما اعتذر به الشارح انه انما حكم بذلك بناء على نقل المصنف
قوله في هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه لم يكن له تعلق بالمجاز الذي نحن بصدده وهو اللغوي
على ان فيه ما عرفت فالحق ان نقل مذهبه جواب السؤال وورد على حجة النافي فلا يحمل
على خلاف المشهور من مذهبه فتأمل فان قلت قد مر انه لا يمكن حمل السؤال على
على انه ايراد على حجة النافي لاباء قول الشارح والذي يزيل الوهم بالكلية آه قلت ذلك
كلام الشارح وليس في كلام المصنف ما يابى عن ذلك الحمل وبالجملة فيرد على الشارح انه عبث الباب
على عدم حمل السؤال على ذلك حتى يرد على المصنف انه لم يتأمل في كلام الشيخ ولم يفهم
مقصوده منه ثم اعلم ان محقق الشرح جعل المجاز في الهيئة التركيبية استعارة
تمثيلية وقد اخطأه الشارح قال مشيرا الى الوجه الرابع على هذا كان المجاز لغويا كما في قوله
المصنف الا ان هناك في المفرد وهنا في المركب وليس هذا تمثيلا كما زعموه لتقدم جملة
ونوقش او لان معاني مفردات هذه ركبت وحصلت هيئة تشبه بها هيئة اخرى
وليس في الهيئة التركيبية مجاز ههنا لان اسناد الازدياد الى المخاطب حقيقة انما المجاز فيما عبر
عن الازدياد وانما نحن بصدده فلم يعتبر معاني المفردات ولم يركب هيئة بل اعتبر ملابسة
الفاعل بها تشبه بها ملابسة الظرفية فتأمل فانه قد غلط فيه من يدعي الصناعة انتهى أقول
وكان شارح الشرح ممن قد خلط بين الهيئة المنتزعة من المركب التي كانت من قبيل
الوضع الجنسي او النوعي وبين الهيئة بمعنى النسب الاسنادية والتعليقية والاضافية
التي لا يكون الا عقلية ومن الغلط في هذا المقام بعض الفضلاء حيث زعم ان المجاز

العقلي من قبيل الاستعارة التمثيلية هذا اقول حينئذ ظهر ان الاحتمال الرابع غير
الاستعارة التمثيلية فيحصل ههنا احتمال خامس وهو ان يكون هذا من قبيل التمثيل بان
تشبه الهيئة المنتزعة بين الانبات والربيع وتشبه بالهيئة المنتزعة بينه وبين الفاعل
الحقيقي فاستعمل اللفظ الموضوع لافادة الثانية لافادة الاولى فقول الشارح فهذه احتمالات
اربعة الى آخره يحتاج الى تأويل كما لا يخفى قوله اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا
او مشتركا ذكر اذا علم كونه حقيقة في احد معنييه وتردد في انه حقيقة في الآخر فيكون
مشتركا او لا فيكون مجازا اقول لا يبعد ان يكون المراد ان المشترك ما عينا والمنقول
والقرينة عليه ان هذه الدلائل المذكورة من الطرفين تجري فيما بعده وهذا يدل على
ان المصنف جعل المنقول داخلا في المشترك كما يقتضيه تقسيمه على ما مر الى الحقيقة والمجاز
على ما ذكره الشارح قوله بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة الى الظاهر اقول في انه ان
اريد بالاخلال بالتفاهم انه لا يفهم من المشترك بسبب اشتراكه ما هو المقصود منه عند خفاء
القراين او عدمها ففي المجاز ايضا لا يفهم المقصود منه عند خفاء القرينة او عدمها شيء
اصلا ولا يخطر بالبال غيره انه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع اذا اطلق يفهم جميع المعاني
لكن يتوقف الحمل على شيء منها العدم فهم ما هو المقصود منه والحاصل ان هذا
الوجه مشترك بين المشترك والمجاز فان قلت هذا يرجع الى ما يجي هو المفسدة المتعلقة
بالمجاز وهي حمله على غير المراد وهو ما اشار اليه بقوله وازداد وبقي ما هو مشترك بين
الاشتراك والمجاز وهو عدم فهم المقصود والمراد قوله مثل لا ينطلق في التردد والمراد

من الحيض اه لما لم يتحقق وضع لفظ للنقيضين حقيقة عدل الشارح عن الكل وهو ان
يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين كما انه مشترك بين الضدين فاذا اطلق
واريد احدهما وفهم الاخر بتوهم قرينة بتخييل فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد
والمفهوم من اللفظ وربما ادى الاشتراك الى نقيض المراد بوجه لا يتفق الا وضعه للنقيضين
وهو ان المفهوم من هذا الكلام عدم جواز التطليق في الحيض فيفهم من القرء الطهر
فيفهم من الكلام جواز التطليق في الحيض ايضا بناء على انه جائز فاذا لم يجز في الطهر جاز
في الحيض قطعا وايضا بناء على ما تقرر ان النفي في الكلام يرجع الى القيد فيفيد ثبوت
اصل الحكم وهو راجع الى ما تقرر في الاصول من اعتبار المفهوم ايضا فيفهم من الكلام
وجوب التطليق فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وان التطليق فيه مقيد
للتطليق في الطهر فاذا نهي عن الثاني فقد امر بالاول والامر للوجوب والوجوب
والحرمة متضادان لا نقيضان ولا يخفى انه لا يتوجه الايراد بان المجاز ايضا
يؤدي اليه كما في هذا المثال بعينه اذا جعل القرء حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر كما
ذهب اليه بعض الائمة اقول الاولى في توجيه الكلام ان لا يعدل عن الظاهر ويحمل النقيضين
على ما لا يجوز اجتماعهما مع المراد ولا ارتفاعهما معا وحمل الضد على ما لا يجتمع معه لكنه
قد يرتفعان ومنه تحقق اللفظ المشترك بين النقيضين بهذا المعنى لا خفاء فيه لكن اللفظ
القرء بعينه ولا يتوجه على هذا الوجه الايراد المذكور فان المجاز لما اعتبر فيه مناسبته
مع الحقيقة كان حمله على غير المراد وان كان ضدا او نقيضا له من حيث انه مناسب له

حيث نزل التضاد او التناقض منزلة التناسب لتمليح او تهكم وبهذا
بخلاف توجيه الاول اذ لا يجري ذلك فيه اذ لا يستعمل الكلام في افادة نقيض المقصود
او ضده قوله ومنها انه قد يكون ابلغ في شرح الشرح انه يمكن ان يكون ابلغ من
المبالغة ويمكن ان يكون البلاغة الا ان حمل الاوفق على الاوفق للمقام كما
فعله الشارح يقتضي ان يكون هذا من المبالغة لا للبلاغة وذكر الشارح في حاشية الكشاف
ان كونه اوفق للمقام ليس نفس البلاغة بل جزء منها معتبر فيها اذ البلاغة عبارة
عن مجموع الفصاحة والموافقة للمقام فيمكن ان يكون من البلاغة ايضا اقول ح
في كلام الشرح وشرح الشرح وفي كلام المحشي نظر وتامل وذلك لانه لا يمكن حمله على
من المبالغة لاباء قوله بعد ذلك بيانه ان الشرك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى
المقام الاجمال على هذا الحمل لانه صريح في انه من المبالغة واما حمله على المبالغة
فيرد عليه انه يفضي الى التكرار وما اعتذر عنه فغير مسموع لان في قوله تعالى
اشتعل الرأس شيبا كانت الابلغية باعتبار الموافقة للمقام بالقياس الى
شبت لا باعتبار الفصاحة اذ على هذا التوجيه ينبغي ان يكون ابلغ بمعنى افصح
وح لا ابلغية ايضا لما ذكر وبقوله الثقل في الحقيقة لان الخلو عن الثقل داخل في الفصاحة
وبالجملة فالكلام لا يخلو عن سماجة فتامل قوله المقابلة اراد بكل من المقابلة
المطابقة على ما في شرح الشرح ما فسر به الاخر كما عرفت المقابلة حين ان يقال
فيه بناء على انه لا مضادة للعقيد مع الاشهب انما تضاده الادهم بحسب معناه الحقيقي

وان لم يكن مرادا على ان في اطلاق الادهم على القيد نوع ملاحظة للمعنى الاصلي
كما في لبعض الادهم وان صار حقيقة في القيد بحسب العرف لكن لا شك في كونه مجازا
بحسب اصل اللغة والمراد ان الاطلاق ههنا بهذا الاعتبار فلا يرد ما في شرح الشيخ انه
ليس مثالا للمجاز قوله لم يكن طباقا وذلك لان الطباق فيه باعتبار انه ذكر المعنيين
متوافقين هما اللجاج في الهوى والهوى ثم ما يضادهما اي اللجاج في المقت والمقت
فاذا قيل ازداد فات التضاد الذي بين اللجاجين اذ المتعارف في مقابل اللجاج في
المقت اللجاج في الهوى لا ازدياده وما في شرح الشيخ من انه اراد بها المطابقة المشاكلة
ونحوها فلما وقع ازداد الهوى في صحبة اللجاج في المقت عبر عنه باللجاج قوله
حتى تبتدى الا الحوان الاشنب اقول الاحق ظهر انه تمكن من نيل المراد منها او
ظهر انه بشر من ليس من جنس الوحوش بناء على ان الضحك والتبسم من خواص البشر
قوله والمجاز قد لا يشتق اقول يظهر منه ان من علامة الحقيقة ان يطرد الاشتقاق
منه ولا عكس وكذا الحال فيما ذكره بعده فان صحة التجوز علامة الحقيقة قوله
ومنها صحة المجاز فيها فلا يجوز منه اذ المجاز لفظ استعمل في غير الموضوع له من جهة
انه مناسب للموضوع له وما توهم من انه من هذا القبيل كلفظ الحقيقة على ما ذكر في
المحصول من انه مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة مجاز من المعنى المجازي
بل من الذي كان مجازا ثم صار حقيقة عرفية فيه قوله لانه يستبطل ... ظاهرا في معنييه
المشاركة لا يخفى ان المشترك ليس ظاهرا في المعنيين معا حتى يكون في احدهما خلاف

الظاهر قوله كالتوجيه وهو ايراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين على السواء
فيتبادر الى المشترك دون المجاز واما الايهام وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب
وبعيد ويراد به البعيد فيتاتى في المشترك اذا اشتهر بعض معانيه في الاستعمال
دون بعض وفي المجاز ايضا كقوله الرحمن على العرش استوى وذلك ظ ولا يحتاج
فيه الى ما ارتكبه في شرح الشيخ من ان المجاز قد بلغ من الشهرة فيما حيث يلحق بالحقيقة اذ
لم يقيد الكلام بان حال عدم القرينة قوله وتكثير المعنى بحمله على الامرين اي بحمله
على كل واحد من الامرين في اطلاق واحد حقيقة فلا يجري في المجاز وهذا على مذهب
البعض وان حمل على انه يستعمل في كل واحد منهما ولو على سبيل المجاز كان مشتركا
بين المشترك والمجاز قوله لانه مظنة الغلبة مظنة الشيء يظن ثبوت الشيء فيه
مئنة الشيء ما يتحقق بثبوته فيه يعني ان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل
ما يشتمل عليها اولى لكونه مظنة للغلبة والكثرة في الكلام فعند تحقق انتفاء
الغلبة والكثرة كما في المشترك لا عبرة بكون الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة
في المجاز لا باس بعدم كونه من المظان كذا في شرح الشرح ولا يبعد ان يكون عدم
المظنة في كلام الشرح اشارة الى ما مر حيث ذكر وجوه ترجيح الاشتراك في مقابلة وجوه
ترجيح المجاز سواء بسواء فحصل به التعارض والتساقط ثم رجح الاشتراك على ما ذكر
من الوجوه المختصة به قوله ههنا نظر لان ما ذكر من الوجوه من الطرفين انما يعتبر لانها
يصير سببا لاغلبية احدهما عند العقل اي اغلبية الظن برجحان احدهما بناء على ان

الواضع لما كان حكيما على ما مر فكان ما عبرنا هو اعم فايدة واقل فسادا الا انها تصير
سببا للاغلبية بمعنى كثرة الافراد والتحقق المتيقن في المجاز بهذا المعنى على تقدير
كون الاستقراء المذكور مفيدا للقطع دون الاول ولعله انما استفاد ذلك من قوله
منع الاشتراك حيث قال والاقل مقدمات اكثر وقوعا من الكلام على ان ما هو اكثر
فايدة واقل مفسدة يكون اكثر وقوعا واكثر افرادا وكل ما هو اكثر وقوعا لكان
ما تردد فيه اغلب عند العقل انه منه والظ انه لا حاجة الى توسط الاغلبية بمعنى
الكثرة الوقوع بل كثرة الفايدة وقلة المفسدة يورث الاغلبية عند العقل بلا توسط
الكثرة الوقوع اقول والاصوب في توجيه الكلام ان يق المراد ان الظن الحاصل من جهة
الاولوية ليس في رتبة الظن الحاصل من جهة كثرة الوقوع كما اذا جاء احد الى بلد كان
العالم فيها قليلا والجاهل كثيرا ثم سر شخصا لم يعرف حاله فلا شك انه يظن انه جاهل
للكثرة ولا يظن انه عالم للاولوية **قوله** الحقيقة الشرعية واقعة اشارة الى
انه لا خلاف في امكانها والحقيقة الشرعية على ما مر اليه الاشارة هي اللفظ المستعمل في
وضع اول هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة
من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين ويرادفه الاسم الشرعي والحقيقة الدينية
اسم لنوع خاص منها وهو ما وضعه الشارع لمعناه بان لا يعرف اهل اللغة لفظه او
معناه او كليهما ولا يخفى انه على الاول والثالث يكون الموضوعات المبتداة دون
المنقولة واما على الثاني فيحتمل الامرين على ما ذكره بعض فما في شرح الشرح في تفسير الدينية

انما وضعه الشارع لمعناه ابتداء محل نظر وتامل ثم لا يخفى ان الظاهر ان الواقع
هو القسم الثاني فقط اعني ما لا يعرف اهل اللغة معناه على ما في شرح الشرح واريد
باسماء الذوات ما هي من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب وبالاسماء الافعال ما هي من
فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح وفي لفظ زعموا اشارة الى ان هذا دعوى منهم
لا دليل لهم عليه اولا لمناسبة قوله لمناسبة سواء وجدت ولم يعتبر اولم توجد اصلا
وفي جعل اللام في بيان كونها منقولة صلة للوضع وفي بيان كونها مجازات صلة
للاستعمال تصريح منه بما مر اليه الاشارة من ان الفرق بين المنقول والمجاز
بان في الاول يلاحظ المناسبة حين الوضع الثاني وفي الثاني يلاحظ حين الاستعمال
لا بمعنى انه لا يلاحظ حين الوضع لو قيل بتحققه في المجاز بل بمعنى انه لا بد من ملاحظتها
حال الاستعمال واما حالة الوضع فعلى تقدير تحققه في المجاز لا بد ايضا من ملاحظتها
لكن اجمالا وفي قوله حتى اذا وجدنا اه اشارة الى فايدة الخلاف وثمرة ما يتعلق
لتحرير محل النزاع والمراد بالحقيقة الشرعية في قوله كونها حقيقة شرعية ما يشمل
المنقول والموضوع الابتدائي كما يفهم من اطلاق كلام الاحكام والمحصول
قوله والحق انه لا ثالث لهما فان القاضي نفى كونها حقايق شرعية زاعما
انها مجازات لغوية ولهذا قال اولا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية
فجعل الاستعمال في الغير متفقا عليه وانما النزاع في انه هل هو بوضع الشارع على
احد الوجهين وهو مذهب المعتزلة اولا فيكون مجازات لغوية قطعا

وهو مذهب القاضي فلا ثالث لاحاج ومنهم من زعم ان مذهب القاضي
انها مبقاة على حقايقها اللغوية فيصير المذاهب ثلثة كونها حقايق لغوية
وكونها مجازات لغوية وكونها حقايق شرعية ولا خفاء في بعد نسبة هذا
المذهب الى القاضي ولعل الزاعم انما توهم ذلك بناء على ما اعترض به على دليل
الخصم من انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط وليس يلزم كونه
مذهبا لاحد كذا ذكره شيخ [illegible] قوله الدليل الذي ينقل عن القاضي لو تم
لدل على انها مبقاة على حقايقها اللغوية على ما سنشير اليه قال في شرح الشرح لما كان
في كلام المنهاج ما يشعر بان هناك مذهبا ثالثا حيث قال بعد تقرير المذهبين وحكي
انها مجازات اشتهرت لا موضوعات مبتداة نفاه الشارح لانه مذهب القاضي
بعينه على ما قرر قوله الاقرب ان يجعل ذلك تعريضا بالمص لا بمن توهم من
مذهب القاضي انها مبقاة على حقايقها اللغوية ولا بصاحب المنهاج وتقريره
ان الظاهر من كلام المص في هذا المقام ان ههنا ثلث مذاهب احدها كونها حقيقة شرعية
بالمعنى الاعم وهو الذي اختاره فان دليله لا يفيد خصوصية كونها منقولة
ولفظ النقل المذكور فيه لا ينافي الحمل على المعنى اللغوي الشامل للمرتجل او كونها
موضوعات مبتداة وهو ظ وثانيها كونها مجازات لغوية ونسبه الى القاضي
وثالثها كونها موضوعات مبتداة وذلك فهم من انه ذكر هذا المذهب ونقل في دليلهم
عليه من غير ان يعنون بدليل على انه استدلال لمزيف على ما اختاره المص بان يقول

استدل على ما هو رايه وصرح بذلك الشارح حيث قال في الوا وذكر انه لا مناسبة
مصححة للتجوز وعلم منه انه لا مناسبة مصححة للنقل ايضا وقد صرح بذلك شيخ هناك حيث
زاد وقال ولا النقل بل موضوعات مبتداة فعلم ان مذهبهم انها موضوعات
مبتداة وقد صرح بذلك في المنهاج فعلم من كلامه ان ههنا ثلث مذاهب فنقل
الشارح ما فهم من كلام الاحكام والمحصول حيث يظهر منه ان ههنا مذهبين فقط
وقال والحق في ذلك تنبيها على فساد ما فهم من الكتاب وهذا اقرب الى ما ذكره شيخ
التفصيل في تحرير محل النزاع كما لا يخفى واظهر ولا يخفى ان هذا موافق ومؤيد
لما في شرح الشرح من ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلثة موضوعات مبتداة
فتامل قوله لنا القطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة لا يستعمل فيها
وبذلك يبطل احتمال كونها مبقاة على حقايقها اللغوية ثم لما لم يحصل المدعى
بمجرد ذلك لاحتمال المجاز ح بل هذا دليل على غير المتنازع فيه على ما اشار اليه
الشارح في تحرير محل النزاع زاد الشارح عليه وقال انها سابقة منها الى الفهم ردا
على القاضي قوله وبما قررنا ظهر انه [illegible] ما قيل ان اريد الاجماع على ان الشارع
جعلها اسامي لها بالوضع فعين النزاع وان اريد غير ذلك فلا يجديه انتهى وذلك
اختيار الشق الثاني وبيان الفايدة بانه اذا استعمل في هذا المعنى بالاجماع
فيفهم ذلك سابقا الى الذهن فعلم كونها حقيقة شرعية قوله الاول قولهم
انها باقية في المعاني اللغوية هذا الاحتمال لما كان مخالفا للاجماع [illegible]

على ما فهم من الشرح فلا يحتاج الى ذكره والتعرض لابطاله وفي جريان هذا المنع و
السند في جميع الصور تعسف ظ ومآل هذا المنع انها مستعملة في غير المعاني اللغوية
فلا يثبت كونها حقايق شرعية فاذا بطل كونها باقية في المعاني اللغوية ثبت
انها مستعملة في غير المعاني اللغوية فيبطل المنع فالرد المذكور ابطال للمنع
بابطال سنده المساوي له والحلب بفتح الحاء المهملة وسكون اللام حلب الحليب السابق
يمكن المناقشة بان في الاوس تحقق الدعاء الفعلي وهو الكلام النفسي الذي كان الكلام
عندهم حقيقة فيه وايضا يمكن منع كون صلوة الاوس صلوة شرعية حقيقة اذ ليس
مشتملا على الاركان المخصوصة بل اطلاق الصلوة عليها في عرف الشرع من قبيل
اطلاق الكل على الجزء او اطلاق اسم الشيء على الشبيه به وكذا يمكن المناقشة بان المنفرد
بل للامام ايضا اتباع للرسول قطعا **قوله** الثاني قولهم لا يلزم من استعمالها في
غير معانيها ان يكون حقايق شرعية **قوله** لا وجه لهذا الاعتراض على ما قرر الشيخ
الاستدلال حيث زاد فيها انها سابقة منها الى الفهم اذ في كونها حقايق
شرعية لا يلزم المستدل من مجرد كونها مستعملة في غير معانيها بل منه ومن
سبقها الى الفهم وانها علامة الحقيقة فالاعتراض لو اورد ينبغي ان يورد
بمنع كونها سابقة الى الفهم وهذا اما مكابرة او يرجع الى النظر الذي ذكره الشارح
ولا يدفع له فان قلت يمكن الاعتراض بمنع كون السبق الى الفهم علامة الحقيقة
كيف وقد سبق على تقرير الشرح ان العلامة عدم سبق الغير فهذا اعتراض منع

بتوجيه غيره اذ بتوجيه غيره كان العلامة سبقه الى الفهم قلت لا شك ان السبق
الى الفهم من علامة الحقيقة وكان عدول الشارح عنه بناء على ضرورة في ذلك الموضع
وايضا سبقه الى الفهم يلزم عدم سبق الغير فان قلت قد اشتهر بينهم ان المجازات
قد تشتهر بينهم بحيث يتبادر الى الفهم قلت اولا ان امثال ذلك صارت بعد
الشهرة حقايق عرفية كما قال السيد في لفظ الوجود المتبادر منه خصوص الوجود وثانيا
بان المتبادر علامة الحقيقة عند عدم القرينة والشهرة ههنا قرينة وقول الشارح
ثم اشتهر فافاد بغير قرينة ملايم للجواب الاول وتوجيهه على الثاني ان قوله فافاد
انه بعد الشهرة صار موضوعا عرفيا فافاد من غير حاجة الى القرينة حتى ان الشهرة
حتى لم يكن لها مدخل في الافادة **قوله** وانت بعد خبير بانه لمحل النزاع اما في
دليله على مذهبه بان يقال دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية حيث يسبق منها الى
الفهم انما يسلم في عرف المتشرعة لا في عرف الشارع الذي كان الكلام فيه واما ورده
الاول على الاعتراض الثاني فبان يقال قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع
اذا اريد بالاشتهار الاشتهار في عرف المتشرعة وان اريد الاشتهار في عرف
الشرع فمختار شقا ثالثا وهو انها قد اشتهرت في هذه المعاني الشرعية في عرف
المتشرعة وهذا الاشتهار في المتشرعة والشارع لا من اهل اللغة هذا ولنا منع سبق
هذه المعاني الى الفهم بلا قرينة مطلقا فمكابرة واما في رده الثاني عليه فبان يقال
ما قيل في دليله من ان السبق بلا قرينة انما هو بالقياس الى اهل الشرع ومنشاء الكل

ان المصنف لم يفرق بين المعنيين لان المخاطب بكل منهما في الشرع في الجملة قوله
لنفهمها اي لفهم الشارع غير المعاني اللغوية من المعاني الشرعية قوله ههنا نظر لانا
مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرطا للتكليف انما
يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي عليه السلام كما يشهد
به التفاسير حيث ورد في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث
كثيرة ولا يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني وموضوعة لها
في عرف الشرع وعلى هذا فقولهم او بالاحاد وانها لا تفيد العلم والمسئلة علمية بناء
على ان مسائل الاصول يعتبر فيها القطع ولا يكتفى فيها بالظن قلنا كون المراد من تلك
الالفاظ هذه المعاني ليس من مسائل الاصول بل المسئلة الاصولية ههنا انها حقائق
شرعية في تلك المعاني والفرق بينهما ظاهر وكذا قولهم فاما بالتواتر ولم يوجد قطعا والا
لما وقع الخلاف فيه محل نظر اذ الخلاف الواقع هو الخلاف في كونها حقائق شرعية وهذا
ليس مما يكلف به انما المكلف به كون المراد منها هذه المعاني والخلاف لم يقع فيه ثم
لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقائها على المعاني اللغوية وعدم نقلها الى المعاني
الشرعية اصلا وهذا ما يدل عليه قول الشارح نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية اذ
المراد بالنقل المعنى اللغوي العام الشامل للمجاز ايضا اذ تفهيم المكلف كما يلزم في المعاني
الحقيقية يلزم في المعاني المجازية اذا كانت مرادة للشارع لا فرق بينهما وهذا ما يفيدنا
بيانه قوله اذ المجازات الحادثة وان لم يصرح العرب باحادها فيه ان استعمال الفاظ تلك

انما هو بسبب الوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي بان كانت موضوعة في اللغة
لمعنى ثم استعملت الا في سبب المناسبة لما وضع له في اللغة والمجازات الحادثة التي
كانت عربية بالاتفاق من هذا القبيل واما ما نحن فيه فمن قبيل الاول ويمكن ان يجاب
في كونها عربية انه يمكن للعرب ان يستعمل تلك الالفاظ بازاء هذه المعاني
على سبيل التجوز وان كان الاستعمال الواقع من الشارع ليس من هذه الجهة
ولا يخفى ما فيه من التكلف والابعد من ذلك ان يقال كونها عربية باعتبار ان
هذه الالفاظ كانت من موضوعات العرب ثم الحكم بان العرب ما وضعت العرب
البتة لا يلائم ما سيجيء لما هو الظاهر عند المصنف من مذهب الاشعري في وضع اللغات
وهو ان الواضع هو الله سبحانه بل على المذهب الصحيح المعتبر في كون اللفظ
عربيا ان يتعلمه العرب وكان مما يتخاطبون به بينهم وح فكونه حقيقة شرعية
لا ينافي كونها عربية بهذا المعنى اذ بعد وضع الشارع لها يتعلمها العرب
ويتخاطب بها فتامل فيه قوله وكذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث
بقراءة آية منه فان قلت لا يلزم من ذلك كون القرآن اسم جنس بل
يجوز ان يكون اسما للكل والحنث بقراءة آية بناء على ان التلبس بجزء الشيء
هو التلبس بكله الا يرى انه لو ادخل جدارا في بلد حنث لو حلف ان لا يدخل
البلد قلت هذا الكلام على سند المنع ويمكن ان يقال ايضا التلبس بالجزء انما
يكون تلبسا بالكل لو لم يتعارف في مثله التلبس بجميعه كالبلد واما اذا تعارف

ذلك فلا فهذا لو حلف ان لا يقرا سورة الم لا يحنث الا بقراءة كلها
فان قلت اذا قررت الكلام على انه سند للمنع فلا وجه للمعارضة لانه كلام
على السند قلنا السند مساو للمنع لانه اذا لم يطلق القران على البعض كان
الضمير للكل فيكون عربيا واما ما ذكرت من الكلام فكلام على دليل سند المنع بعدم
استلزام للسند وذلك لا يجدي في دفع المنع نعم يتوجه ان الدليل لا يستلزم المدلول
وهذا غير ضائر للمانع اذ لم يندفع بذلك المنع بل السند ايضا اذ لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول ثم هذه الوجوه من التاويلات وارتكاب التجوزات خلاف الظاهر
واشار اليه الشارح بقوله ولو مجازا فلو كان المدعى هو الظهور لا القطع لا يسمع قوله واذا
شارك الجزء الكل اختاره في دفع المعارضة وتوجيه صدق بعض القران على السورة
والاية ان القران مشترك معنوي بين الكل والجزء ولم يتوجه على كونه مشتركا لفظيا بينهما
كما ذكره في شرح الشرح لان الاشتراك المعنوي اولى من الاشتراك اللفظي لكثرة الاول بالنسبة
الى الثاني ولعله الوضع ههنا بناء على هذا فالمراد بالقران هو فرده وكان من استعمال
العام في الخاص لا من حيث الخصوص حتى يكون مجازا بل الخصوصية انما يستفاد من القرينة
كلفظ البعض ههنا واللفظ حقيقة يستعمل فيما وضع له فانا اذا قلنا ان هذا
الماء بعض الماء فلا شك في كون الماء ههنا حقيقة قوله كمشرف فارسي ومعرب الاول ان
يقول الموضع فيما لا على ما سلوبه عربيا اذ قد لا يبال العرب على ما غالبه عربي كما يقال جاء
بليدات وجمل بزقع ات قوله ولا مناسبة مصححة للتجوز اذ ليس بين مطلق التقييد الذي

كان لفظ الايمان مجازا فيها فاندفع ما في شرح الشرح ههنا ايمان فيه ان
النقص من اسباب العبادة ولوازمها العرفية اقول نعم لو جعل الايمان بمعنى
التصديق المخصوص كان شرطا لصحة العبادة ووجه يمكن التجوز لكنه غير المعنى اللغوي
للايمان فاندفع الجواب عن المناقشة على ما قيل ان اريد انه سبب لحصولها فمم
وان اريد انه سبب لقبولها فمسلم فلا يدل على انه يصح اطلاق المؤمن على من يؤدي الواجبات
والايمان على ادائها لان هذا الكلام يدل على انه حمل الايمان على التصديق المخصوص
حيث سلم انه سبب لقبول العبادة ووجه يختار الاول ونقول الايمان عندهم عبارة
عن العبادة المعتبرة شرعا لا لمجرد هذه الهيئات وان لم يكن مقارنا للتصديق
بما جاء به النبي صلعم فالتصديق المخصوص سبب لحصول العبادة المعتبرة شرعا اذ لا يصح
العبادة بدون ذلك التصديق وفيما قاله ره بعد قولنا فلا يكون مجازا فيها
قوله ولا حقيقة منقولة بل موضوعة ابتداء وهذا اعتراف منه ره بان مذهب
المعتزلة انها موضوعة ابتداء ولا يخفى ان سوق الكلام المتن يدل على ان
هذه الدلايل لاثبات الحقيقة الدينية التي هي نوع خاص من الشرعي وقد عرفت انها
ثلثة اقسام وعرفت ان الواقع منها هو قسم واحد وهو ان لا يعلم اهل اللغة معناها
ولكن يعلم اللفظ فمن هذا القسم لا بد ان يكون مرادهم انه موضوع ابتداء حتى ينطبق
الدليل على الدعوى فما ذكره ره انه الاحتمال الثالث اراد به هذا الاحتمال يحتمل
كونه موضوعا ابتدائيا لا مقطوعا به مخالفا لما ذكر في شرح الشرح محل نظر الا ان

يحمل الكلام على انه احتمال لا قطعي مع قطع النظر عن الدليل بل بمجرد النظر الى نفس ذلك
الاحتمال قوله وفي الشرع العبادات المخصوصة المشهور من مذهب المعتزلة ان الايمان
عندهم هو مجموع التصديق مع فعل الواجبات وقد صرح بذلك في مواضع من الكشاف
اللهم الا ان يجعل التصديق داخلا في العبادات بناء على انه عبادة قلبية كما يجب الجمع
بحيث يتناول الكف عن المحرمات فينطبق الدليل المذكور على الدعوى حيث فيه تقرير
ان القاطع الطريق المصدق فليس بمؤمن بناء على ان الطاعة التي هي الكف الذي
هو من قبيل الافعال والاعمال وح كان محال القول بتحقق المناسبة المعتد بها قوله
فالعبادات هي الايمان قال في شرح الشرح فان قيل المدعى ان الايمان هو العبادات فكيف
صح الحمل بين الصفات يقتضي اتحاد المفهوم ولهذا لا يصح الكتابة ضاحك كما يصح الكاتب
ضاحك فنقول لنا العبادات هو الايمان والايمان هو العبادات واحد وقد دفع
هذا الجواب بصحة قولنا الضرب فعل والمشي حركة الى غير ذلك اجيب عن السؤال بان
المراد الاتحاد بحسب المفهوم وح كان مآل الاصل والعكس واحدا ورد هذا الجواب بان
لا دلالة في الكلام على الاتحاد بل اللازم منه مجرد الحمل والصدق قوله فذلك المذكور هو
العبادات المدلول عليها بقوله ليعبدوا والتنبيه على انها العموم او العبادات المذكورة
من اقام الصلوة وايتاء الزكوة وغيرها تعبيرا عن الكل بما هو الاساس كذا ذكره في
شرح الشرح واورد عليه بان الاول لا دلالة للفظ عليه اذ لفظ الفعل لا يدل على عموم
افراد المصدر على ما هو المختار والثاني مجاز لا يصار اليه الا بقرينة ودفع الاول بان الفعل

ههنا بتاويل المصدر المضاف فيفيد العموم وبان ارادة العموم بقرينة الاطلاق و
المقام والامام جعل لفظ ذلك اشارة الى الدين المخلص قال وهذا اولى لان ح لا يلزم
خروج الايمان عن اللغة بالكلية اذ الاخلاص عبارة عن التصديق البالغ او ما يجري مجراه
فتامل وخلاصة دليلهم يرجع الى انه قد استعمل الشارع لفظ الايمان على العبادات
وذلك لم يكن للمناسبة اذ لا مناسبة فلا مجاز والا نقل فيكون موضوعا ابتداء لا احتمال
لكونه غلطا قوله لم يستقم الاستثناء وذلك لان قوله فما وجدنا بيان لعدم وجدان المؤمنين
على ما يقتضيه الذوق السليم فيكون المعنى فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين غير بيت من المسلمين
وبيت المسلم انما يكون بيت المؤمن اذا صدق المؤمن على المسلم والتحقيق ان المراد
من البيت الجدران بل اهل البيت قوله نفى احدهما واثبات الاخر قيل يجوز ان يكون
المراد من الايمان المعنى الشرعي ومن الاسلام المعنى اللغوي وهو التسليم والانقياد قوله
هذا على طريق المحققين كالمشايخ القائلين بالحقيقة الشرعية الكلية قوله نعم يمكن ان
عدم الايمان لا ينافي القول بالاسلام على ما هو المفهوم من الاية والفقه منه اظهر من
والاسلام قوله اذ شرط صدق احدهما على الاخر سواء كان بينهما مساواة
او عموم وخصوص مطلق او من وجه ثم كون الايمان شرطا للاسلام لا ينافيه
تصادق المشتق منهما كما في الاية وهو المؤمن والمسلم قوله ههنا نظر لان ما ذكر
في جواب الحمل من ان الايمان شرط لصحة الاسلام ينافي ما مر منه في المعارضة من انه
في نفي الايمان واثبات الاسلام الا ان يقال فرق بين الاسلام وصحته والاسلام

الآية لا يفيد بكونه صحيحا فتأمل **قوله** وهو اول المسئلة وذلك لان كون الايمان
هو الدين في قوة المدعى لان الدين هو العبادات وذلك ظاهر فمن لا يسلم كون الايمان
العبادات لا يسلم كونه دينا **قوله** فالوا ثانيا هذا دليل آخر على كون الايمان هو الاعمال
يعني المراد به في كلام الشارح ذلك وقد تقدم ان لا مناسبة مصححة للتجوز او النقل فثبت
كونه من الموضوعات المبتدأة وقد عرفت انه ينبغي تعميم الاعمال حتى يتناول الكف عن
المحرمات كقطع الطريق **قوله** سلمنا يعني كون الذين آمنوا اعم من الصحابة وغيرهم لكنه
ليس عطفا على النبي صلى الله عليه وسلم حتى يتحقق الحكم بعدم اخزائهم وهذا المنع ضعيف اذ لا فائدة
في الاخبار بعدم اخزاء النبي صلى الله عليه وسلم كذا في شرح الشرح واجيب بان العلم بعدم اخزائه انما
يحصل بالسمع عند المعتزلة بناء على قاعدة التحسين والتقبيح انما بالشرع او القول بانه
من ضروريات الدين لا يفيد في منع الفائدة اذ بعد العلم صار من الضروريات والفائدة
الاخبار لا تنحصر في العلم بمضمونه فتأمل **قوله** والجواب انه لا يفيد ان خفاء القرينة
لا يوجب امتناع المجاز **قوله** الاولى ان يجاب بان هذا على تقدير تمامه انما يدل على عدم
تحقق المجاز الذي كانت قرينة خفية لا عدم تحققه مطلقا **قوله** المجاز واقع في
القرآن ذكر في شرح الشرح ان المجاز يطلق بحسب الاشتراك على ما سبق وعلى كلمة
تغير حكم اعرابها بسبب زيادة او نقصان وعلى نفس الاعراب المتغير فاورد
من القرآن امثلة للمجاز بالمعنى الثاني زيادة ونقصانا وبالمعنى الاول استعارة
وغيرها انتهى ولا يذهب عليك ان النزاع في وجود المجاز في القرآن انما هو في المعنى

المذكور

المذكور فذكر المجاز بالزيادة والنقصان ههنا خروج عن البحث فلهذا تصدى
المحشي لتوجيه المجاز فيهما بالمعنى المذكور وهو المجاز اللغوي فقال ان جعلت الكاف
بمعنى المثل صار مثل المثل مستعملا في المثل فيكون مجازا فان قيل مثل الشيء مثل
لمثله ايضا فلا يكون اطلاقه عليه مجازا لما سبق من التحقيق وهو ان اطلاق لفظ العام
على الخاص يكون حقيقة لا مجازا قلنا انما يكون مثلا لمثله ان لو كان هناك مثل آخر لا انا نقول
كونه مثلا لمثله لا يتوقف على ثبوت المثل الآخر في الخارج بل على تصوره وتقديره
ولا يجدي ذلك اجيب بان المفهومين متخالفان قطعا فاذا استعمل ما وضع بازاء
احدهما في الآخر كان مجازا وما ذكرتم على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا اطلق مثل
المثل على ذات المثل والمراد في المثال هو المفهوم لا الذات ولوازمها والذات ايضا
كان ايضا مجازا لانها لم يرد من حيث انها مثل المثل بل من حيث انها مثله وان جعلت
للتشبيه فقد استعمل ما يدل على التشبيه بمثل الشيء في التشبيه به فكان مجازا ايضا على
التقديرين فاما ان يكون المثل مضافا الى الشيء مستعملا في ذلك الشيء فهو المجاز
والكاف على حالها واما ان يكون الكاف مقيدة بالمثل مستعملة في غير معناها انتهى
اقول انه قد تكثره وان دقق في توجيه المجاز لكن الكلام بعد فيه نظر لانه يكفي في
جواز كون الآية من قبيل المجاز في الاعراب ولم يكن مجازا لغويا بان يكون لفظ الكاف
زائدة كيف وقد جعلها الجماهير الاعلام من علماء البيان من هذا القبيل فالاستدلال
بها على وقوع المجاز اللغوي في القرآن استدلال بالاحتمال وذلك غير جائز على ان نقول

الحاصل ان الموصوف الى آخره والمراد بالحكم ما هو الغرض من الكلمة ... ولا يتجاوز الكلمة الى غيرها ... الاعراب ... بل يتجاوز الى الاعراب ... الكلمة في اعرابها على اعراب ... في الاول ... دون الثاني ... منه

الشيء ففيه زيادة غير ملايم لهذا التوجيه فان قيل لو بطل المجاز باعتبار حكم الكلمة
من الاعراب كما قال القدماء حكم المثل في هذا التركيب النصب لكونه خبر ليس فاذا اوقع
كان مجازا لتم الكلام وقد ابطله الشارح في الفوائد بما نقل بانك اذا قلت ليس مثل
شيء كمثله ففيه مجاز بالزيادة مع ان اعراب الكلمة بحاله بل لا ان يكون مثل مثله صفة
لشيء اقول فيه بحث اما اولا فلان الجر الذي يستحقه لفظ المثل من جهة الكاف
غير الذي يستحقه من جهة انه صفة لشيء اذ العامل مختلف كما لا يخفى واما ثانيا فلانه بمجرد
ابطال المجاز في الاعراب لا يلزم ان يكون هذا من قبيل المجاز اللغوي اذ على تقدير ان
يكون الكاف زايدة غير مستعملة في معنى لا يكون مجاز اللغوي بل سوا لم يكن مجازا
في الاعراب ايضا او كان قوله قال في المنتهى اشارة الى رد جواب المنكرين لوقوع المجاز
في القران عن بعض ما اورد من الايات عليهم ان قوله تعالى ليس كمثله شيء حقيقة في
نفي التشبيه ومعناه ليس كذاته شيء كما في قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به
ان نفي مثلك لا يقول هذا اي نفيك كذا في الاحكام كذا ذكره في شرح الشرح
اقول في المنقول يدل على انهم جعلوا لفظ المثل بمعنى الذات والنفس على طريق
الرد عليهم ان هذا اعتراف بكون لفظ المثل مجازا في معنى الذات اذ معلوم انه
لم يوضع في اللغة واما ما ذكره المص فلا يرد عليهم على هذا التوجيه لانه مبني على
ان يكون لفظ المثل بمعناه لا بمعنى الذات كما لا يخفى هذا تم القول بان لفظ
المثل ليس بزايدة اذ كما يجب تنزيهه تعالى عن المثل فكذا يجب تنزيهه عن مثل المثل

فبعيد فيتوجه عليه ما ذكره المص من لزوم التناقض وكونه ظاهرا في اثبات المثل
قوله فيتناقض لان مثل مثلي مع ظهور اثبات مثله من بعد تعلقه بيان التناقض
وتوجيهه من ناظر اليه حيث قال ان تناقض المفهوم من الكلام ح وما هو المراد
منه لان المفهوم نفي ذاته تعالى مع اثبات مثله وذلك لان الظاهر المتبادر من هذه
العبارة ثبوت المثل فانك اذا قلت ليس مثل زيد غيابا درمنه الفهم ان لزيد
مثلا وقد نفيت عنه انه يماثله شيء ولا شك انه اذا ثبت له تعالى مثل كان هو
مثلا المثله فيندرج تحت النفي الوارد عليه فيلزم نفيه تعالى مع اثبات مثله والمراد
منه نفي المثل صريحا واثباته ضمنا وهما متناقضان اقول الكلام في قوله تناقض ان
هذا الكلام يشتمل على التناقض لانه نقيض الكلام آخر وتوجيهه على هذا ان يقال
لا شك ان المتبادر من هذا الكلام اثبات مثله تعالى واثبات مثل الشيء يتبادر منه
اثبات ذلك الشيء لان اللازم من المقتضيات المستعملة في المخاطبات والمحاورات الجارية
فلا يكفي وجود ذلك الشيء في الوهم والفرض وقد علمت آنفا انه اذا ثبت له تعالى
مثل كان ذاته تعالى مثلا لذلك المثل فيندرج تحت النفي الوارد على مثل المثل
فيلزم نفيه تعالى واثباته من نفس الكلام وان شئت قلت يلزم نفي مثل المثل صريحا
وهو مستلزم لاثبات مثل المثل كما ذكره في شرح الشرح واما قوله مع ظهور اثبات
مثله فيمكن جعله اشارة الى محذور آخر كما فعله في شرح الشرح ويمكن جعله اشارة
الى متعلقا ببيان التناقض وهو الذي اشرنا اليها اولا وما نقله من بقوله وقد يتوهم ان

التناقض في المفهوم وحده لان ثبوت مثل الشئ من حيث هو مثل له يستلزم
ثبوته فيلزم نفي ذاته تعالى مع اثباته يرجع الى هذا التوجيه وقد عرفت صحته فتفكر
بالتوهم محل تأمل قوله وقد يقال توجيهه بعدم زيادة الكاف بلا ارتكاب تجاوز
بوجهين احدهما ان صدق نفي مثل المثل الذي هو مآل القضية السابقة انما هو
بانتفاء الموضوع الذي هو المثل لا بثبوته وصدق نقيض المحمول عليه والا لزم التناقض
على ما عرفت والاول وان كان هو الظاهر المتبادر من القضايا السالبة في المحاورات
لكن ههنا وجب العدول عنه لوجود القاطع الذي هو لزوم التناقض وحكم
بنفي الظاهر لاضمحلاله عند المعارض القاطع وهذا منع ظهوره في اثبات
مثله وخلاصته ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله فنفي اللازم
وجعله دليلا على انتفاء الملزوم فكان ابلغ من نفي المثل صريحا وثانيهما ان
المقصود نفي من يشبه ان يكون مثلا فيلزم انتفاء المثل حقيقة بطريق الاولى على
سبيل الكناية لان الشئ اذا لم يكن له تعالى ما يكون مشابها مماثله فبطريق
الاولى ان لا يكون له ما يماثله حقيقة وهذا المعنى غير المعنى الذي ذكره القوم من مثل
لا يبخل وتقريره ههنا ان انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل في الاول لان الشئ
اذا لم يكن له تعالى ما يماثله مثله فبطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثله نفسه في
هذا الاعتبار اعتبر المثل ونفي عنه صفة نقيضه كوجود مثله ويلزم منه بالطريق
الاولى نفيها عن ذلك الشئ وفي الاول اعتبر ذلك الشئ ونفي عنه صفة نقيضه

نقصا منها دون نقصان صفة اخرى فيبقى الاول كتحقق ما يشبه ان يكون
مثلا فيلزم منه نفي الثانية بطريق الاولى كنفي المثل الحقيقي وشارح الشرح
لم يميز بين المعنيين وحمل كلام الشرح على ما هو المشهور في مثلك لا يبخل وقد
اشار الى الفرق سي ونحن فصلنا الكلام فيه قوله لان مجمع الناس غيرهم
هذا ان حمل على محل اجتماع الناس وان حمل على الناس المجتمعين فغلط ايضا
لان القرية ليست اسما للناس المجتمعين فكان مجازا فان قلت نحمله على معنى
المجمع المطلق وخصوصية الناس انما يستفاد من لفظ السؤال فكان حقيقة
قلت لفظ القرية ليس على وزن اسم المفعول ولا يدل على معناه لكن لا يخفى ان
هذا مشترك بين المحملين لانها ليست من اوزان اسم المكان ايضا فطريق
الرد عليه ان يحمل كلامه على هذا ويرد عليه بما هو الظاهر من الاحكام ايضا
ووجه الضعف ان الجواب من الجماد وكذا خلق الارادة فيه انما هو على سبيل التحدي
والاتيان ليسا مسوقتين واطلاق اسم العبد بالنظر الى ان ما وقع جزاء
ليس عبدا اداء ظلما بل كان عدلا وكونه من اطلاق اسم الشبيه بالنظر الى كونه مثله
في الصورة او في القدر قال في شرح الشرح السيئة استعارة لما يشبه السيئة صورة
اذ لو جعل مجازا عن جزاء السيئة او عن سببها على ما ذهب اليه البعض لم يكن
لحملها على جزاء السيئة فائدة لكن وصف السيئة بقوله مثلها يابى هذه الاستعارة
اذ هو بمنزلة ان يقول زيد اسد مثله واقول فيه نظر اما اولا فلانه من قال
بان السيئة استعارة لجزاء السيئة او سببها لا يجعلها استعارة للمفهوم

الجوارح يكون حمل الجزاء عليه غير مفيد بل ما صدق عليه الجزاء وهو الفرد الموصوف
بكونه مثلها ح لا يلزم عدم الفايدة واما ثانيا فلان مثلها وقع صفة للمشبه به
متضمنا التشبيه المشبه به بالمشبه لكن لان الوجه الذي كان التشبيه الاول الذي بناء الاستعارة
عليه مناسب لما في الوجه الآخر مثلا ان يعتبر في الاول الاشتراك في الصورة كما
اختاره رح وفي الثاني يعتبر الاشتراك في القدر مثلا ومنافاة بين تشبيه زيد بالاسد في
الجراة وتشبيه الاسد بزيد في صفة التدبير مثلا وكذا المنافاة بين تشبيهي
دون الثاني واما ثالثا فلما قرر في شرح التلخيص نقلا عن الشيخ عبد القاهر ان مثل زيد اسد
تشبيه بليغ لا استعارة لذكر طرفي التشبيه لا لانه ذكر وصف الاسد بكونه مثل هذا
قوله ولا يفيد بهم التحكم في صورة معدودة ان امكن اشارة الى مناقشات اوردوها في
تلك المجازات المذكورة حيث قالوا الاعتداء هو حكم حرمة الشيء فمعناه كما هتكوا حرمة
شيء لكم فاهتكوا حرمة لهم السيئة شيء هو سوء ما نزل به وكلا الفعلين الاول والثاني
سيئة بهذا المعنى وهو اختيار صاحب الكشاف وقال الامام المكر ايصال المكروه الى
الغير على وجه يخفى والاستهزاء اظهار الاكرام واخفاء الاهانة فيجوز صدورها على حقيقة
الحكمة وقوله اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين لا يدل على ان كل استهزاء
حقيقة الجهل قبل النزول معناه الذي في نفسه المظهر لغيره ولا الغرض الذي شانه هذا
فيكون اطلاقه على الله تعالى حقيقة ولا يخفى ان تلك المناقشات في الامثلة المخصوصة
الجزئية مع تعسفها لا تنفع المانع وقوع المجاز في القران مطلقا قوله يتوقف

على الاذن ان اريد بالاتفاق اجماع العلماء على ذلك فتوجيه الكلام ان
سبب المنع عند من قال بالتوقف كالاشاعرة ما ذكر من عدم الاذن فيه
وعند غيرهم ان فيه اشعارا بالتسامح فرارا من القبيح على ما ذكر في المنهاج وان
اريد اتفاق المتخاصمين على ذلك بناء على انه لم يثبت منع صريح من غيرهم عن
ذلك الامتناع فلا حاجة في توجيه الكلام الى الغير المذكور قوله القران فيه
الفاظ معربة المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمل العرب بناء على
ذلك الوضع وقد يشترط في ذلك ايضا التصرف بادخال اللام والاضافة
ليظهر كونه معربا جاريا عليه احكام لغة العرب قوله لندرة مثل ان القياس
لا خلط لغة بلغة او ان في التعريب فلا يرد ان التعريب نادر غير شايع
وجعل الاعلام من المعربات قال الشارح اما المناقشة في الاول فبان يقال ان اعتبار
العجمة في هذه الاعلام بمنع الصرف لا يقتضي كونها معربة اذ التعريب اخذ العرب اللفظ
مع الوضع من غيرهم والعجمة باعتبار اخذ اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه
فهي اعم فلا يستلزم التعريب فلا يكون الاجماع عليه موضحا لوقوع المعرب في القران
اقول هذه المناقشة غير ضاير مطلقا اذ لا شك ان اخذ العرب لفظ ابرهيم مع الوضع اذ
العرب على ما اشتهر ولدت من اسمعيل عم ولعله لذلك سماه الشارح مناقشة والاولى
ان يقال انها غير معربة لانها لم يتصرف فيها بادخال اللام والاضافة على ما اشار في
حاشيته للحاشية اقول لكن يمكن المناقشة فيه بان من اشترط التصرف في التعريب لا تخصيص

ذلك لادخال اللام والاضافة بل اعتراهم من ذلك ومع تحقق التعرف في ابراهيم
بالحاق الاعراب له واختلافه باختلاف العامل بل منع دخول اللام والاضافة عليه
منهم من جهة انه علم ومن قاعدة لغتهم منعهما من الاعلام لتعرفه منهم فيه و
كذا منع الكسرة والتنوين عنه لانه غير منصرف أما المناقشة في الثاني فبان
يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة ليست مما وقع فيه النزاع فان الاعلام
ليست مما وضعت في اصل اللغة والنزاع انما هو فيما وضعت في اصل اللغة
لان وقوع الاعلام العجمية في القران مكشوف لا يمكن انكاره قوله ومخاطب بالعجمي
فلا يفهم انما قيد المخاطب بالعربي بعدم الفهم لئلا يقال لا يلزم من نفي كون القران
اعجميا والمخاطب عربيا ان لا يوجد فيه المعرب فمآل الجوابين انه امر واحد وهو ان
اللازم من الدليل نفي تنوع خاص هو اشتمال القران على اعجمي لا يفهم ولا يلزم منه
نفي التنويع مطلقا اقول الاظهر في الجواب الثاني ان لا يقيد الاعجمي بانه لا يفهم
لانه خلاف الظاهر بل يقال الاعجمي الواقع في القران لما صار بسبب على التعرب
ملحقا بكلام العرب فصح ان القران غير مشتمل على غير العربية وهو الاعجمي المعرف
الذي لم يتغير فتامل قوله احدهما اصل له قال في شرح الشرح يشير بهذا الى دفع الاعتراض
بمثل الحلب والحلب بالفتح والسكون فان احدهما ليس اصلا للآخر وان كان اصلا في
الجملة لكن لا يخفى ان العلم باصالة احد اللفظين وفرعية الآخر يتوقف على العلم
باشتقاقه منه فتعريف الاشتقاق بذلك دور ولهذا قال المص اصلا بالتنكير اي

يصلح للاصالة في الجملة انتهى وكتب ش في حاشية الحاشية عند قول الشارح
ولو كان اصلا في الوضع فيه اشارة الى بيان معنى الاصل وهو ان يكون موضوعا
ابتدا كانه قيل المشتق لفظ وافق لفظا آخر موضوعا ابتدا الى آخره فيحكم بان
الاول مشتق من الثاني ضبطا للانتشار فلا يرد انه لا يعرف كون اللفظ
اصلا وفرعا الا ان يكون احدهما مشتقا والآخر مشتقا منه وقوله غير ماخوذ
ليس معناه غير مشتق فان الاخذ اعم مفهوما من الاشتقاق اذ يعتبر فيه شرائط
او نقول غير ماخوذ صفة خارجة من المفهوم لازمة لذات غير المشتق انتهى
ولا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام انه ش قصد به دفع الدور الذي اورد في
شرح الشرح وأقول لا يندفع بذلك لانه انما يلزم الدور من تقييد الاصل بكونه
له لا من اعتبار الاصل في تعريف المشتق وما فهم من الشرح من معنى الاصل وهو
ان يكون موضوعا ابتداء هو معنى الاصل المطلق لا اصل ذلك الشيء ولا
يندفع ذلك في انه اذا اريد ان يعرف كون لفظ اصلا للآخر فلا بد اولا
ان يعرف كون الآخر مشتقا منه بل ما ذكره ش في دفع دور آخر يتوهم منه قيد
الاخذ في بيان معنى الاصل وهو ان لا معنى للاخذ لفظا من آخر الا الاشتقاق منه
فان الاخذ اعم من الاشتقاق على ما نقلنا يدفع به ذلك الدور وانفيه وذلك
بان يراد باضافة الاصل الى ذلك الشيء ان يكون ذلك الشيء ماخوذا منه وقد
عرفت ان الاخذ اعم من الاشتقاق فلا يلزم الدور من هذه الجهة قيل في دفع الدور

معرفة الاصل الجزئي يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي والذي يريد تعريفه
هو مهية الاشتقاق والمشتق لا جزئياته والذي يتوقف الا على معرفة الاصل
الكلي فلا يدور ويجي امثلة في تعريف القياس اقول فيه نظر اما اولا فلان
الش اضاف الاصل الى ما هو المشتق حيث قال اصل له وشارح الشرح انما الزم
الدور من هذه الاضافة بناء على تصور ان كون الشي اصلا بالقياس الى الامر انما
يعرف بكون ذلك الامر مشتقا منه فيلزم الدور فظهر انه كما يتوقف معرفة
كون الشي اصلا لشي اذا اعتبر امعينين على معرفة اشتقاقه منه اي هذا
الاشتقاق المعين كذلك معرفة كون شي ما اي شي كان اصلا لشي ما اخر يتوقف على
معرفة الاشتقاق الكلي فاذا كان المقصود معرفة مفهوم الاشتقاق الكلي فلا
يعتبر في تعريفه ما يتوقف معرفته عليه واما ثانيا فبعد التنزل نقول خلاصة
ما ذكر في بيان الدور ان التعريف لاجل معرفة الماهية لكن المقصود منها ان يتمكن لنا في
معرفة الجزئيات مثلا المقصود من تعريف المشتق ان يعرف به كون الضارب
مثلا مشتقا من الضرب والماشي من المشي وغير ذلك ولا يحصل تلك المعرفة
الا بمعرفة كون الضرب اصلا للضارب والمشي للماشي فاذا فرض توقف تلك
المعرفة على المعرفة الاولى لزم الدور وما ذكره في جوابه عن مقصود المعترض
ثم ما ذكره رح بقوله فلهذا قال المص اصلا بالتنكير لا يصلح للاصالة في الجملة
تسليم للاعتراض على المص بمثل الحلب والحلب فقال الش لا يدفع به ذلك حيث قال

والط الحلب والحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما عن الاخر
كالمقتل مع القتل وان يجعل كل واحد اصلا في الوضع لعدم الاعتداد بهذا
التغيير القليل وفيه تمحل اقول على هذا يمكن دفع الدور عن كلام الشرح فانه لا يحتاج
الى تقييد الاصل بكونه لذلك الشي في تعريف المشتق لاخراج مثل الحلب والحلب بل
ذلك التقييد معتبر في شرط الاشتقاق لا انه جزء للتعريف فان قلت فعلى هذا
صح ما ذكره رح في دفع الدور لان القيد المذكور خارج عن التعريف عنده ولا يحتاج
الى التقييد به في التعريف قلت كلام شارح الشرح صريح في لزوم من هذا القيد فيما
ذكره حيث فسر معنى الاصل ليس دفعا لهذا الدور بل كان له ان يقول هذا القيد
ليس جزءا للتعريف بل خارج عنه وكان بيانا لشرط الاشتقاق فتامل قوله
اذ الاصالة الفرعية لا يتحققان بدونه اقول ههنا بحث وهو ان الشرط الاول الذي
اعتبر في المشتق عام جار في جميع انواعه الثلاثة اذ لا شك ان المشتق منه اصل للمشتق
فاذا اقتضى الاصالة والفرعية الموافقة في الحروف لزم الموافقة في الحروف في
جميع انواعه الثلاثة وسيصرح بانه لا يلزم ذلك في الاكبر اللهم الا ان يقال المراد
بالاصالة والفرعية ههنا ما اختص بالاشتقاق الاصغر وفيه تعسف وتمحل لا يخفى
قوله فان حرف الزيادة مثلا الاستعجال والاستباق قال في شرح الشرح الاستباق
بالسين المهملة من السبق يعني ان الاستباق يوافق الاستعجال في حروف الزائدة
والمعنى وليس مشتقا منه وهذا المعنى مع وضوحه قد خفي على كثير من الناظرين حتى

زعم بعضهم ان المراد ان الاستعجال مشتق من العجل مع عدم الموافقة في الحروف
الزايدة وبعضهم ان استعجل مشتق وبعضهم ان استعجل من الاستعجال مع عدم الموافقة
في الالف الزايد وكذا الاستباق وتحكم بعضهم بان الاستباق من السوق انتهى و
قال ش والمعتبر الموافقة في جميع الحروف الاصلية لفظا او تقديرا فان حروف الزيادة
مثل الهمزة والسين والتاء والالف في الاستعجال والهمزة والتاء والالف في الاستباق
لا عبرة بها فهما مشتقان من العجل والسبق وموافقان لهما في الحروف الاصول
اقول يظهر مما نقلنا ان ما زيف في شرح الشرح هو ما اختاره ش ولم يتوجه لي دفع ما زيف
بل ظهوره وذلك لان عدم الموافقة في الحروف الزايدة لا يقتضي المنع فيما
يلزم تحقق الزوايد في الاصل ايضا فلا يشتق الاستعجال من العجل واما ما ذكره من
الوجه المختار عنده فيرد عليه ان حروف جمع مضاف فيفيد بظاهره العموم بجميع الحروف
الاصلية والزايدة وخصصها الش بالاصلية حتى يخرج الزايدة والكلام في سبب العدول
عن الظاهر وارتكاب التخصيص بالاصلية فانه لم لم يخص بالزايدة على ما اقتضاه توجيه
شرح الشرح والظاهر ان تخصيص حروفه للاصل على ما يدل عبارة المنتهى حيث قال المشتق ما دل بالحروف
اصله الاصول فعلى فرض ان الكلام في سبب عدم التخصيص بالزوايد لا يصح التوجيه اذ عند
ذلك التخصيص كان المراد جميع حروف الاصل الزايدة ولم يتحقق جميع زوايد الاستعجال
في الاستباق **قوله** بان يكون فيه معنى الاصل اه لما كان ظاهر العبارة موهما للاتحاد
في المعنى وجهه بان المراد ما يتناول الاتحاد في المعنى كالقتل مع القتل وكون معنى الاصل متحققا في

المشتق مع زيادة كالضارب من الضرب ثم لم يتعرض لاحتمال كون معنى الاصل
ناقصا في معنى الاشتقاق كاشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين لانه
مذهب ضعيف ومخالف لراي المص على ان المبادر من المعنى اي معنى الاصل هو معناه الحقيقي
وهو تمام معناه **قوله** والا لكان مرادفا لا يخفى عليك ان العنوان والاولى ان يحكم
المغايرة بحسب اللفظ كان اللفظان متحدين فلا يتصور اشتقاق احدهما من الاخر وقد
يتوجه بتوجيهات ركيكة منها ان قوله والا لكان مترادفا متعلقا بقوله اي في المعنى
وفيه ان قوله ولذلك لم يجعله من تتمة قوله وحمله فيصير قوله والا لكان مرادفا
متوسطا بينهما حشوا قبيحا واما ما ذكره في شرح الشرح من انه يرد عليه اي على المص ان
اشتراط التغير في المعنى لا يوجب عدم المغايرة في المعنى حتى يلزم الترادف وان اراد
الترادف في الجملة وفي بعض الصور كالقتل مع القتل فان قساد في ذلك فيمكن دفعه باختيار
ان المراد لزوم الترادف في الجملة وهو بط لان المتغايرين لفظا المتحدين معنى يسميان
بالمترادفين لا اشتقاق ومشتقا منه وفيه ايماء الى بطلان تعريف المشتق بدون هذا
القيد الا ان يتمسك بالاصالة والفرعية على ما سيشير ومنها ان قوله اذ الاصالة والفرعية
تعليل لقوله وربما زيد في الحد بتغييرهما اي في المعنى او بقوله فيخرج ويكون المغايرة
هي المعنوية ويصح الكلام بلا تكلف وفيه انه مخالف لظاهره لفظا ومعنى اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان هذا التعليل يناسب عدم الاستقامة ولا يناسب زيادة القيد لاقتضائه
ان لا يذكر فيه لكونه مستغنى عنه وايضا يلزم ان يكون القتل مع القتل خارجا عن الحد

معاد هو خلاف ما صرح به في المنتهى فلا يفهم من الشرح مخالفة اياه في ذلك ومنها انه تعليل
لقوله لا يستقيم والمعنى ان حمله على تغيير اللفظ لا يستقيم اذ الاصالة والفرعية لا تتصوران بدون
تغيير المعنى فلا بد من حمله على تغيير المعنى حتى لا يلزم الترادف في بعض الصور فلا يكون اشتقاق
اذ لا يكون اصالة وفرعية وفيه ان الاصالة والفرعية لو اقتضى التغيير في المعنى فينبغي ان
لا يحمل عليه دفعا للزوم الاستدراك وايضا هذا الدليل جار في انه ينبغي حمله على تغيير اللفظ
وذلك ظ وتم ما قال من ان في النسخ ان تطغيان قلم الناسخ الاول وكان محله بعد قوله وربما زيد
بتغيير ما في المعنى فاشتبه على الناقل فاسقط من موضعه والحقه بغيره قوله ولذلك
اي ولان الاصالة والفرعية لا يتصور بدون المغايرة في اللفظ فبعد اعتبارها لا حاجة
الى اعتبار المغايرة اللفظية بجعل اثم المراد بتغيير الحركة اعم من ان يكون بلا مغايرة
ولا مماثلتهما فيدخل الفلك جمعا ومفردا اما الفرق بين العدل والمشتق ان العدل (فوق السطر: اخذ)
صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل البقاء عليها والايراد بان الصيغة مفسرة
بالهيئة العارضة للكلمة من جهة الحروف والحركات المعينة المرتبة فلا تساوي ثمة
مدفوع بحمل الكلمة ههنا على المعنى اللغوي والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه
قوله واعلم ان الاشتقاق يعتبر فيه الموافقة في الحروف المراد بالموافقة في
الحروف ان يتحقق جميع حروف الاصول الذي في الاصل في المشتق والموافقة
في المعنى تحقق تمام معنى الاصل في المشتق والضمير في قوله وبدونه اما راجع
الى الترتيب فيبين ان الاصغر مع الصغير واما الى اعتبار الترتيب فيحصل دقائق عموما و

خصوصا

خصوصا وكذا المراد بالمناسبة المعينة في الموافقة فالاكبر اعم منهما او مقابل
الموافقة فكان مباينا وذكر بعض انه لا بد من حمل المناسبة في المعنى اعم من الموافقة
والا لزم ان لا يكون بين جبذ وجذب اشتقاق اصلا اما ان الاصغر فلاشتراط الترتيب
واما الصغير والاكبر فللموافقة في المعنى قوله فينبغي ان يكون مراده بحروف الاصول
الحاصل ترتيبها حتى ينطبق التعريف على الاصغر ويكون مطردا اذ لا يمكن انطباقه على (في الهامش: الامرين)
للاعتبار الموافقة في المعنى فيه فلو حمل على احدهما لم يكن جامعا للجميع وان صدق على بعضها او لم
يصدق على فرد منها اصلا اقول وحمل الحروف على الحروف المرتبة على ان يكون اللام للعهد
ليس لاعتبار قيد زائد لم يكن مذكورا في التعريف لان ما نقل من التعريفين غير منطبق على الاصغر
واعلم ان الاشتقاق مطلقا لا الاصغر بخصوصه كما وقع في كلام من حمل على ما قبل محل بخصوص
للموافقة فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به فعرفناه بهذا
الاعتبار كما قال المصنف في تعريف الاشتقاق الاكبر هو ان تجد بين اللفظين تناسبا
في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فالحاصل منه العلم بالاشتقاق كانه قال العلم
بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسب فترد احدهما الى الاخر والعلم
به وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الى علم عرفناه باعتبار العمل كما بيناه في تعريف الاكبر
ايضا هو ان يأخذ الخ قوله وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في محل التسمية ما يطلق عليه الاسم
يعني الفرق بين المطرد وغير المطرد في المشتق المعرف وهو الاصغر من وجهين احدهما
ان معنى الاصل في الاول جزء للمسمى داخل في مفهومه والذي يصح التسمية بعد زوال ذلك المعنى

وفي الثاني شرط لصحة التسمية اي الوضع وليس شرطا اوليا للاطلاق و لهذا قد يزول
المعنى ويبقى صحة الاطلاق كما اذا سمي شخص بالاحمر لوجود الحمرة فيه فاذا زالت الحمرة
عنه بمرض او غيره لم يزل الاطلاق وان قيل ان وجود المعنى ههنا شرط لحدوث التسمية اي الاطلاق
لا البقائها وبهذا يصح التسمية ههنا بعد زوال المعنى يتوجه عليه انه يجوز بعد وضع الاحمر لهذا
الشخص ان لا يستعمل اللفظ فيه اصلا ويستعمل بعد زوالها فليس شرطا لحدوث التسمية
وثانيهما ان الذات اي الموصوف معين في الثاني غير معين في الاول فان قلت ان اريد بعدم
التعين ما في الوصف بهو ان يكون مبهما ما خرج اسما الزمان والمكان والآلة اذ الذات قد
تعينت فيها بخصوصها فان اريد الابهام في الجملة فيشكل بمثل القارورة اذ الزجاج مبهم فيها
في الجملة قلت المراد بتعيين الذات كونها خصوص ما دل عليه اللفظ بالوضع الاول فيدخل القارورة
ويخرج اسما الزمان والمكان والآلة ويمكن الفرق من جهة ان تعيين الذات مستفاد من الصيغة في
الاسما دون القارورة مستفاد من غلبة الاستعمال واذا عرفت ان في الاول لا يعتبر خصوص الذات
بالمعنى الذي عرفته بل وجود المعنى لذات ما يكفي لصحة الاطلاق فيطرد صحة الاطلاق في جميع صور تحقق
المعنى فيها ولما كان في الثاني لا يكفي وجود المعنى بل لا بد من تعيين الذوات فلا يطرد بل لا يتعلق
لما عرفت من صحة التسمية بعد زوال المعنى وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير المشتق لوجود
المعنى فيه فيكون المسمى ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود
المعنى وبين تسميته بوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد
فاعتبار المعنى في الاول مصحح للاطلاق وفي الثاني مرجح للتسمية قوله ذكر دلايل الفرق واجاب عنها

فان قد عرفت ما ذكره واجاب عن ادلة الشرط مطلقا والنفي كذلك واما التفصيل فلم يذكر له دليلا
ولا جوابا قلت دليل الشرط مطلقا مع اعتبار التعذر في غير ممكن البقاء هو دليل التفصيل فيبقى
دل الدليل على الاشتراط مطلقا ولما تعذر الحكم في بعض الصور كان معمولا به في الباقي فهو بعينه
مذكور مع جوابه الذي هو جواب دليل الشرط قوله وقد يجاب عنه اي عن الجواب المذكور بان المراد
من النفي في الحال هو النفي المقيد بالحال على ان يكون الحال ظرفا للنفي لا النفي المقيد بالحال على ان يكون
في الحال ظرفا للمنفي وحينئذ فيمنع النفي المذكور ثم اعترض بان اللازم على ما ذكرتم من ان المراد النفي
المقيد بالحال النفي في الجملة الذي في قوة القضية المطلقة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة لان المطلقتين
لا يتناقضان ومع المعلوم ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو النفي الذي ينافي الثبوت في الجملة
ثم اجاب بان هذا اللازم ينافي الثبوت في الجملة للتكاذب بينهما عرفا فانا اذا قيل زيد ضارب الحال يعد
تكذيبه قيل ليس بضارب وبالعكس وذلك لفهم منهما التقييد بتحقق الزمان فيهما فيتناقضان
ثم اجاب عن اصل الدليل بهذا التقرير العقوا بانه لو ادعى صدق النفي على الاطلاق لغة منعناه
وان اراد صدق النفي لغة على الاطلاق لغة ان يصدق في اللغة ان زيدا ليس بضارب مثلا حين كان
ضاربا في الماضي ولم يباشر الضرب في الحال من غير تقييد النفي بزمان الحال بحيث لا يقال في عرف اللغة
بمجرد انتفاء الضرب عنه في الحال لفظا انه ليس بضارب بلا تقييد بالحال بل انما يقال زيد ليس بضارب
في الحال مع التقييد بها وليس هذا اصحة القول به في العرف لازما من صدق النفي المقيد ذلك النفي
بالحال على ما ذكرت وان اريد صدق زيد ليس بضارب في الجملة بحسب العقل فمسلم بناء على ان
صدق المقيد يستلزم صدق المطلق بحسب العقل وفي نفس الامر لكن لا تنافي بين صحة النفي المطلق عقلا

وبين كون اللفظ حقيقة في الاخر اذ النفي الذي كان من علامة المجاز ان يقال في العرف مثلا
زيد ليس بضارب مطلقا من غير تقييد بقيد وهذا المعنى لا تنافي بينه وبين الاثبات على
الاطلاق وقد عرفت ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو النفي المنافي للاثبات وهذا
المعنى بما مر حيث قال هذا الاثبات في الثبوت في الجملة وقوله قلنا بما فيه غاية خلاصة الكلام
ان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق عقلا وههنا كذلك ولا يستلزم القول بالمطلق في
عرف اللغة وهو المقيد ههنا يظهر ذلك عند قولك زيد معدوم النظر فانه من صدقه يلزم صدق
مطلقه وهو كون زيد معدوما اذ معدوم ما منه شيء ما او كونه معدوما ما بنفسه او متعلقه وهذا
صادق بلا شبهة لكن لا يقال في العرف عند صدق هذا ان زيدا معدوم بلا تقييد بالنظر
فتامل هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام واما ما وقع في الحواشي ففيه نظر وتامل على ما نذكره فنقول
قال الشيخ في تقرير الاعتراض المذكور في اخر الكلام فان قيل فاللازم على ما ذكرتم من ان المراد
النفي في الجملة ان النفي المقيد بالحال اخص من النفي في الجملة لا من النفي دائما والنفي في الجملة لا ينافي
الثبوت في الجملة وانما ينافيه النفي دائما قلنا نعم فيه غاية للتكاذب بما عرفنا فاذا قيل
زيد ضارب واريد تكذيبه فقيل ليس بضارب او بالعكس فلا بد من التنافي ليلزم من صدق
احدهما كذب الاخر ولعلهما انما يتقيدهما بالحال فيتنافيان على ما قيل واما لفهم الدوام
من الاطلاق في احدهما وذلك في النفي اولى والجواب عن اصل الدليل بعد حمله على ما ذكر من ان المراد
انه لو ادعى صدق النفي على اطلاقه لغة وانه لازم لصدقه في الحال ممنوع لان اطلاق السلب
في اللغة قد يتبادر منه الدوام فلا يصدق في صورة النزاع ولا يكون لازما لصدقه مقيدا بالحال

ولو ادعى صدقه على اطلاقه عقلا وانه لازم للنفي المقيد بالحال فلا تنافي بينه
وبين الاثبات على الاطلاق وبعبارة اخرى قولكم يصدق انه ليس في الحال بضارب
ان اردتم به انه انتفى عنه في حال الضرب في جميع الازمنة منعناه او انتفى عنه الضرب
في الحال سلمناه ولا منافاة اقول فيه تامل اما اولا فلان قوله فان قيل فاللازم
على ما ذكرتم اه حيث جعل المتفرع عليه ان المراد النفي في الجملة واللازم منه انتفاء
انما لفهم الدوام من الاطلاق في احدهما وذلك في النفي اولى وذلك لان الاعتراض هو
ان النفي اللازم مما قررتم ان المراد النفي المقيد بالحال هو النفي في الجملة وذلك اللازم
اللازم لا ينافي الثبوت في الجملة فالجواب بانه يتبادر في العرف من النفي في الجملة النفي الدائم
وهو ينافي الثبوت في الجملة لا يدفع السؤال لان الكلام في ان ذلك اللازم لا ينافي الثبوت
في الجملة ولا يدفع ذلك بانه يتبادر في العرف من هذه العبارة الدوام لان الدوام ليس منه
المعنى اللازم مما ذكرت من النفي المقيد بالحال اذ ظاهر ان النفي المقيد بالحال لا يستلزم
النفي دائما واما ثانيا فلان الاولى ان يقال كلام كما هو صريح شرح الشرح ان ما كان من علامة
المجاز هو النفي في جميع الازمنة ولو كان كذلك لم يتحقق علامة المجاز بالنسبة الى الاستقبال
اذا كان الفاعل مباشر الفعل في المستقبل فيلزم ان لا يكون مجازا في الاستقبال
لان عدم صحة النفي علامة الحقيقة فتامل فيه وقال في شرح الشرح مشيرا الى الاعتراض المقصود
بقوله فان قيل لا يخفى ان الاعتراض غير موجه لان التقدير ان صحة النفي بنا في الحقيقة لكونها
من خواص المجاز ولا يضر عدم منافاتها الثبوت اقول لا يخفى عليك انه ناظر بما قررنا

حيث قلنا ان النفي الذي كان من علامة المجاز ما كان منافيا للثبوت في الجملة ثم قال
ثم اجاب عن اصل الدليل على التقرير الاخير بانه ان ادعى صحة النفي المطلق بحسب اللغة او صحيح
لغة انه ليس بضارب فمسلم لكن هو عين النزاع وان ادعى صحته عقلا بمعنى انه يصدق عقلا انه
ليس بضارب في الجملة بناء على انه يصدق انه ليس بضارب في الحال الضارب في الحال فصحيح
في الجملة فصحة النفي بهذا المعنى لا ينافي كون اللفظ حقيقة بل المنافي له صحة النفي بالكلية اذ هي العلامة
للمجاز وهذا كما يصدق عقلا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى ان حيوانا ما مسلوب عنه بناء
على انه ليس بحيوان صهال مع ان الحيوان حقيقة في الحمل على الانسان من حيث كونه فردا
من افراد مفهومه اقول فيه بحث اما اولا فلتصريحه بان ما هو علامة المجاز هو النفي بالكلية
فيلزم ما قررنا ان لا يكون المشتق مجازا في الاستقبال لعدم صحة النفي بالكلية فيه
اللهم الا ان يحمل النفي بالكلية على ما عدا الاستقبال وح يندفع البحث الثاني من كلامه
مع انه لكن في بعض الحواشي قد صرح بتناوله الاستقبال ايضا فالايراد وارد عليه
غير مندفع بالعناية واما ثانيا فلان قوله الضارب في الحال ضارب في الجملة يدل على
انه جعل قيد الحال قيد الاثبات كما في التقرير الاول المزيف وقد اعترف بان هذا الجواب
بعد جعل الدليل على التقرير الاخير الذي جعل فيه القيد قيدا للنفي لا للمنفي ويمكن دفعه
بان السلب الوارد على مفهوم كلي قد يعتبر على انه وارد عليه من حيث العموم فيستدعي
جميع افراده وهذا هو المشهور المتعارف وقد يعتبر انه وارد عليه من حيث ملاحظة المفهوم
في الجملة باعتبار تحققه في ضمن فرد ما وح نفي العام ليس نفي جميع الافراد ونظره في هذا المعنى

فقد جعل الحال فيه قيدا للضارب حتى يكون النفي الوارد عليه من قبيل الثاني وكان
متحققا بمجرد كونه متحققا في الحال ثم اقول ان الدليل المذكور سواء قرر على النحو الاول
او قرر على النحو الثاني منتقض بصورة كون الفاعل مباشر الفعل بعد ان لم يكن مباشرا
وكذا قبل ان لا يكون مباشرا فيلزم كونه مجازا في الحال اذ يصدق على زيد مثلا انه ليس بضارب
في المستقبل او ليس بضارب في الماضي وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم لكن اذا
قرر التقرير الاول وجعل الاستقبال قيدا للضارب كان النفي هو المعنى المجازي للفظ الضارب
لا المعنى الحقيقي وقد عرفت ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو نفي المعنى الحقيقي وكان
استعمال الضارب ح مجازا قطعا وكذا اذا جعل الماضي قيدا له لا نسلم ان كون
المنفي معنى حقيقيا وبهذا يندفع المعارضة بما قيل انه يصدق عليه انه ضارب في
الماضي فيصدق انه ضارب مطلقا ولا يصدق النفي لانا لا نسلم صدق ضارب في الماضي
عليه بطريق الحقيقة بل هو اول المسئلة نعم اذا جعل القيد قيدا للنفي كما في التقرير الثاني
يصح النقض وينجلي بما قررناه من الجواب عن الاستدلال الا ان موضع صدق النفي مطلقا
لغة ههنا اظهر كما لا يخفى قوله بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضي نسبة بلفظ الاشتراك ثم
على ان هذا المشترك ليس داخلا في مفهوم المشتق حتى يتوجه ان لا يفهم من صيغة الفاعل
مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا في مسمى اللفظ بل معناه على ما فسره ائمة اللغة ليس الا الحدث
والذات المبهمة ونسبة بينهما اقول وبهذا يندفع ما يستدل به من قبيل النافي بانه لو كان
حقيقة فيما انقضى يلزم تقييده بزمان الحال ومعلوم عدم دلالته عليها وذلك لان عدم صحة

الاطلاق ليس من جهة ان زمان الحال معتبر في مفهوم كما ان عدم الاطلاق على المستقبل
لا يقتضي اعتبار العدم المشترك بين الحال والماضي في مفهوم المشتق بل عدم الاطلاق من جهة
ان تحقق المعنى شرط لصحة الاطلاق حين الاطلاق كالجوامد بعينه فلا مجال لهذا ما ابعد الاعتلاء
على الهوا قوله والمشاهدة دالة على بقائه اقول يمكن الجواب عن الاستدراك من
جانب المشترط بانهم قالوا في تعريف اسم الفاعل ما اشتق من فعل لمن قام به فان اطلاق
صيغة الماضي على خصوص الحال بعيد بل الاشياء ولم يعمل ماضي ويمكن تنبيه بانه اذا اطلق صيغة
الماضي في تعريف اسم الفاعل فلا شك ان التخصيص بما عدا الماضي بعيد وتعميمه بحيث يشمل سائرا ولا
خلاف الاجماع وكذا التخصيص بالماضي فلا بد من تعميمه بحيث يتناول الماضي والحال فقط فتامل
قوله مثلا اذا اسم فاعل قال في شرح الشرح وفيه بحث لان اسم الفاعل بحسب عرف النحو اسم لهذا
النوع من الصيغة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه فاعلا في الجملة اقول يمكن ان يكون
المراد باسم الفاعل المعنى التركيبي اللغوي لا المعنى الاصطلاحي والافراد ولكن يرد عليه
عليه منع تحقق الاجماع على كونه اسم الفاعل بهذا المعنى فتامل فيه قوله والاطلاق
اصل الحقيقة تمنعه ولا بد من اعتبار الاصل اذا لم يتحقق معارض اقوى منه كالاجماع هذا
بالنسبة الى الماضي متحقق اذ لم يثبت بعد انه في الماضي مجاز بخلاف الاستقبال اذ الاجماع
متحقق على انه فيه مجاز وبما قررنا ظهر فساد ما ذكر في الجواب من المنع والسند والنقض قوله
والجواب انه مجاز لامتناع الكافر وهذا الجواب بعارضه قوية يمكن ان يستدل به على الاشتراط
ولا يبعد ان يتم منه مبنى المصنف على مذهب الاول لعدم التخصيص لمكن البقاء والجواب في

الحل ليس الا ايمان عبارة عن التصديق بالفعل الحاصل في القوة المدركة بل عن التصديق
الحاصل سواء كان حصوله في القوة المدركة او الخزانة واما الجواب بتخصيص المدعى باسما
الفاعل التي بمعنى الحدوث دون الثبوت كما في شرح الشرح فاقول فيه ان هذا التخصيص غير
مذكور في تحرير الدعوى على ان هذا الاستبعاد ليس مختصا بهذا المقال الذي كان بمعنى الثبوت
بل جار في الامثلة الاول التي بمعنى الحدوث فتامل واقول في تقرير هذا الدليل القوي من جانب
المشترط انه اذا كان جسم ابيض فصار اسود فلا شك انه يصدق عليه انه اسود حقيقة وكذلك
معنى لفظ الاسود وهو المفهوم الكلي الذي عرض للجسم متحد مع الجسم في الوجود ولا شك ان الابيض
ان مفهوم لفظ الابيض الذي كان متحدا مع الجسم في الوجود قد انعدم عن الجسم ولم يكن في هذا
الوقت موجودا بوجود الجسم والا لاجتمع الضدان واذا انعدم مفهوم الابيض عن الجسم في الوقت فاطلاق
لفظ الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم
الذي كان الجسم من افراده وكان موجودا بوجوده فحين انعدم هذا المفهوم عن الجسم وزالت
العلاقة التي بين الجسم وبين الابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم يبق
الجسم من افراده كان اطلاق اللفظ عليه مجازا وايضا قد علمت ان اللفظ الموضوع
للعام المستعمل في الخاص انما كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك المفهوم العام
والخصوصية مستفادة من امر اخر فاذا زال المعنى الموضوع له فكان استعماله في
غير الموضوع له وربما نبه عليه بانه اذا صار الماء هواء فاطلاق الماء عليه كان مجازا بلا
خلاف لعدم بقاء الصورة المائية ولا يخفى كون المحل باقيا في الماضي وهذا الكلام يرجح

ما يجيء في كون اطلاق المشتق لابد فيه من عدم قيام المبدأ بغير المشتق له حيث قالوا
استقرينا فلم نجد الا كذلك وههنا ايضا استقرينا فلم نجد بقاء اطلاق اللفظ حقيقة على
المحل مع تجاوز زوال المعنى عنه كالماء والهواء والحجر الى غير ذلك من الانقلابات والاتحادات
فما نحن فيه من هذا القبيل الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب ليس هذا من قبيل القياس في اللغة
قوله وبهذا صرح في المنتهى حيث قال والا لتعدد اكثر المشتقات وجميع افعال الحال
فان هذه العبارة لا تحتمل الحمل على لفظ الحال على ما توهمه بعض الشارحين ولا تحتمل الحمل
على خصوص الحال المذكور صريحا في ضمن اسم الفاعل كما في التوجيه الثاني وفي تبديل الشارح لفظ
الجميع بلفظ الاكثر ايماء الى نوع تخطئة المصنف في ايراد لفظ الجميع في ذلك لانه لا يتعذر الفعل الحال
الذي كان ابناء الازمان باشتمال تجدد وتقدم فان قلت يمكن ان يكون في هذا التبديل اشارة
الى توجيه كلام المنتهى بان الاستغراق المستفاد من لفظ الجميع المراد منه الاستغراق العرفي
الذي قاله الاكثر قلت حمله على معنى الاكثر لا يلايمه مقابلته بقوله اكثر المشتقات وكذا
تقييد بالافعال الزمانية الغير القارة حتى يصح لفظ الجميع لا يلايمه اطلاق المشتقات فلما
ان ترك ذكر المشتقات او ما تركه وذلك لان المشتقات غير الفعل داخلة في التنازع فيه
فلا ينبغي ايراده ههنا وخفاء الدليل يوهم ان من شرط الحال اراد الحال بمعنى الزمان
الغير المنقسم المسمى بالآن وانما فسرنا في جواب التحقيق الذي هو جواب الحل الحال بان
المراد منه معنى لا يتقدر جزء من الافعال وفي قوله بعيد عرفا تنبيه لا ذلك الا ان ما ابتدا
تختلف باختلاف الافعال فمن الافعال العظيمة لا يضر الفصل الكثير دون الحقيرة فانه يضر

في العرف وكون حمل الحال على ما ذكر ههنا اقرب في لفظه ههنا لان الحال لم يعهد
ههنا بلفظ الجميع والاكثر فحمل اللام في العهد الخارجي الذي هو المتبادر دون الاستغراقي
واراد بفعل الحال الصريح فعل المذكور في ضمن اسم الفاعل المذكور صريحا فان اسم
الفاعل وصف الفعل بالصريح اي الذي الحال فيهما على انه المتبادر فيكون حقيقة
فيه قطعا ويحتمل ان يريد بكونه صريحا في الحال بمعنى انه حقيقة كما هو المذهب الصحيح
واحد الاخرين فان الكلام لا يتم الا بذلك على ان الاتفاق على البطلان فيما هو من
المشترط والثاني فلا يرانه مختلف فيه لانه لم يصرح بهذا الوصف في الشفاء بخبر
في الثاني اقول لا يخفى ان هذا الحمل بعيد بل الظاهر ما ذكرنا نعم بناء الكلام على ان يكون
المضارع حقيقة في الحال ومن هذا علم ان النزاع في المشتقات غير الفعل كيف لا والافعال
على ازمنة معينة من الثلثة فكانت مجازا في غيرها بلا شبهة قوله سلمنا ذلك
ان اشتراط بقاء المعنى مطلقا يستلزم ان لا يكون مثل مخبر ومتكلم حقيقة وليس المراد
بقوله رجوع الى القول الثالث انه اختار المذهب الثالث بل انه رد الدليل الثاني مطلقا
باحتمال هذا القول الثالث فان الاحتمال المذكور في مقام السند لا يلزم مطابقته الاعتقاد
بل حيث قال في القول الثالث ولم يقل في المذهب الثالث مع انه عبر سابقا عن الاقوال
الثلثة بلفظ المذهب ايماء لطيف الى ما ذكرنا قال في شرح الشرح ان قيل كيف يصح هذا
من المشترط مطلقا قلنا لان معنى الجواب عن الدليل ابطاله وبيان عدم افادته
مطلوب المستدل فلا يضر عدم موافقته لمذهب المجيب وهذا انما يتاتي ان لو ادعى المانع الكذب

على انا نقول لا حاجة على هذا التقرير اليه كما جعله راجعا الى المذهب الثالث بل معناه
انه يجب ان لا يكون المشتق مما يمتنع بقاؤه حتى يشترط والا فيشترط بقاء جزء منه فمراده
انه لا بد من بقاء المعنى بتمامه ان امكن والا فيجزء منه وهذا هو الموافق لكلام الامدي
حيث قال والجواب ان الشرط هو وجود المعنى ان امكن والا فوجود آخر جزء منه وذلك
يتحقق في الكلام والخبر بخلاف نحو ضارب اقول ما ذكره بقوله على انا نقول توجيه آخر
للجواب الثاني الذي ذكره المصنف بقوله واليه وقرره الشارح بقوله سلمناه اه ولا يخفى انه
لو قرر هذا الجواب على ما قرره ونقله عن الامدي كان رجوعا الى الجواب الاول بعينه المذكور
بقول المصنف اللغة لم يعتبر الشارحة في مثله وقد حققه الشارح بان المعتبر المباشرة العرفية
اذ المباشرة في العرف ما يتناول المباشرة بتمامه او بجزء اخير منه فما ذكره الامدي كان
تحقيقا للجواب الاول المذكور في الجواب المصنف بعد الفراغ من الجواب بقصد لان يكون جوابا
آخر وجه بسط فالصواب في الجواب ما ذكره اولا فتأمل **قوله** لا يشتق اسم الفاعل في حق
شيء اه انما قيد باسم الفاعل لان اسم المفعول يجوز فيه ذلك وفيه بحث يظهر في التأمل في
الفرق بين معنى المصدر المعلوم والمجهول او اريد باسم الفاعل معناه المشهور او ما يتناول
الصيغة المشبهة واسم التفضيل اذا كان للفاعل ايضا اقول في هذا الكلام من المصنف اشارة الى
ان في ضرب زيد عمروا لم يكن الا صيغة حقيقية واحدة هي الضرب القائم بالفاعل والمضروبية
لعمرو ليست صيغة حقيقية مغايرة للضرب بل ضرب زيد اذا نسب الى المفعول المعنوي
يقال له المضروبية فمضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له وذلك كما يقال حسن الغلام صفة لزيد

ولهذا افرد المفعول ما لم يسم فاعله من عداد الفاعل وافرده قسما على حدة بناء على
ان تعلق الفعل به ليس على جهة القيام به واخراجه عن تعريف الفاعل يعين على جهة
قيامه به فلو كان المضروبية صفة حقيقية كالضرب قائمة بالمفعول حقيقة لم يحتج افراد
مفعول ما لم يسم فاعله بالذكر ولم يستقم اخراجه عن تعريف الفاعل بهذا القيد اذ
كان الضرب قائم بالفاعل لكن المضروبية قائمة بالمفعول ويراعى هذه النكتة في
نحو اسم الفاعل والمفعول فيحصل نسبة الفعل الى الفاعل على طريق القيام والى المفعول
على طريق الوقوع فهذا الكلام منه ايضا مبني على هذه الدقيقة فتأمل **قوله**
باعتبار فعل حاصل لغيره اراد بالفعل المشتق منه سواء كان معنى مصدريا
او ما ينبغي كالتمر والخمار من الاشتقاقات الجعلية فانه يجوز اطلاق المشتق على
شيء لم يقم مبدأ الاشتقاق به ولا بغيره فهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في الاشتقاق
من المعنى القائم بغير ما ينسب اليه المشتق ويحمل عليه كاشتقاق المتكلم على الله تعالى باعتبار
الالفاظ القائمة بالهواء مثلا اقول لا حاجة في هذا المعنى الى ارتكاب هذا الامر المخالف
لقانون عرف اللغة بل لهم ان يقولوا المتكلم مشتق من التكلم ومن الكلام بالمعنى
المصدري كالسلام على ما يجيء في الشرح والتكلم والكلام بهذا المعنى بمعنى ايجاد اللفظ
ولا شك ان الايجاد قائم بالموجد كما ان التأثير قائم بالمؤثر الفاعل على ما هو الحق
مما ذكره حتى حيث قال فان قيل لعل التكلم يطلق عندهم على معنيين احدهما المشهور
وثانيهما اطلق الكلام والتكلم انما يطلق عليه تعالى ماخوذا من المعنى الثاني هو

او لا فرق او لعله جعل الفعل احترازيا نسخه
او المتكلم المشتق فاما بالغير لما كان

قايم به تعالى ملكنا التكلم والمتكلم وساير تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق منه
حقيقة ولم يقم به بل بغيره محل نظر وتأمل وما قيل من التكلم بمعنى خلق الكلام مجاز
في اللغة فغير مسلم فان الكلام اللفظي عند الاشاعرة لم يكن الا بهذا المعنى ثم ان اكثر
الاشاعرة اعترفوا بان الكلام يطلق على الكلام اللفظي والنفسي على سبيل الاشتراك
اللغوي فكان حقيقة في اللفظي ثم اذا اشتق من هذا اللفظ صيغة التكلم ويطلق على الله
تعالى وعلى العباد فيقال مثلا زيد متكلم بهذا اللفظ فلا يقال انه خلاف عرف اللغة
او انه مجاز مع ان اللفظ ليس قايما بالمتكلم بل بالهواء المجاور ولعلهم يقولون في جواب
هذا فللمعتزلة ان يقولوا في توجيه اطلاق المتكلم عليه تعالى واما الجواب بانه يجوز ان يكون
من قبيل التمار والخبار فلا يصلح اذ التمر والخبز ليسا قايمين بغير الموصوف والكلام فيما
المشتق من معنى قايم بغير الموصوف على ما عرفت قوله لنا القطع بعد تتبع كلام
العرب بحكم كما قطع بذلك كوجوب رفع الفاعل وان كان الاستقراء في نفسه لا يفيد الا
الظن اقول لا احتياج في هذا التدقيق لان الذي من القطع الذي ادعاه الشارح هو
المقابل للظن ولو حمل على الظن الغالب بدليل ان تكلم المتقدم به بلا مؤنة لم
ما ذكره والحق ذلك اذ في ذلك المقامات اللغوية يكفي الظهور فتامل قوله لكان
التاثير اذ ليس معنى تاثير الصانع الا التاثير مغاير الاثر والا لزم احد المحذورين
وانت تعلم ان المحذور الاول وهو قدم العالم وان كان لازما للقدم سواء كان
باعتبار الوجود الخارجي او باعتبار تحققه في نفس الامر دون الخارج اذ لا يمكن تخلف الاثر

عن التاثير سواء كان اثرا حقيقيا او اعتباريا لكن المحذور الثاني هو الاحتياج
في التاثير الى تاثير آخر على تقدير حدوثه انما يلزم اذا كان امرا حقيقيا هكذا افهم من كلام الشارح
اقول وفيه تامل اذ التاثير لو كان اعتباريا لاحتاج في تاثير آخر مغاير له بالذات
ضرورة ان التاثير متقدم على الاثر والاعتباريات محتاجة في المؤثر كالحقيقيات
نعم لا يحتاج الى مؤثر موجود في الخارج فالاولى ان يقال التسلسل في الاعتباريات
منقطعة بانقطاع الاعتبار ثم هذا الدليل مبني على ان علة الافتقار الى المؤثر
هو الحدوث قوله اما اولا فبانه غير محل النزاع اه قال في شرح الشرح بعد ان
النزاع فيما اذا اشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قايم بغيره واطلاق الخالق على
الله تعالى باعتبار الخلق الذي هو عين المخلوق ليس كذلك لان المخلوق ليس فعلا
قايما بالغير بل مجموعا بعضه قايم بنفسه كالجواهر وبعضه اخر بذلك البعض كالاعراض
فالمجموع من حيث المجموع يعد قايما بنفسه لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة
يعد قايما بنفسه وان كان بعض اجزائه قايما بالبعض ولا يخفى عليك ان قوله لا بغيره
او غير ذلك المجموع مما لا معنى له في هذا المقام بل المناسب ان يذكر انه ليس قايما
الخالق اقول فيه ان النزاع انما هو في اسم الفاعل المشتق من فعل قايم بغيره
واما المشتق من اسم جامد ليس قايما بغيره اصلا كاللابن والتامر فلا نزاع
فيه على ما عرفت ايضا ولو سلم كان هذا نزاعا اخر ولم يكن الكلام فيه على ما قيل في

قال ولما كان هذا الجواب ضعيفا اما اولا فلان معنى قولنا الاشتقاق اسم الفاعل
لشيء والفعل قايم بغيره انه يجب ان يكون قايما بذلك الشيء البتة لان الفعل لا بد له
من القيام بشيء اقول مراد الشارح من الفعل المشتق منه ما هو امر وهو قد يكون امرا
قايما بذاته كالامثلة المذكورة وقد عرفت ان النزاع انما هو في المشتق من امر قايم
بغير ذلك الشيء المنسوب اليه واما اشتقاقه من امر قايم بذاته فلا نزاع فيه فقوله معنى
قولنا الاشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قايم بغيره انه يجب ان يكون قايما بذلك
الشيء البتة ظاهر الفساد ثم قال واما ثانيا فلان اطلاق الخالق ليس يجب ان يكون باعتبار
جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الافعال والصفات الثابتة بالغير ايضا كضرب زيد وبناء حصن
مجلس ملك او غير ذلك ثم قال الشارح يبين اطلاقه على كل واحد وان الاشتقاق في جوابه والحرى
الكلام في الاعراض اقتصرنا على الجواب الثاني ثم قال واما ثالثا فلانهم يزعمون ان
الخلق هو الوجود او اتصاف العالم بالوجود وهو قايم بالغير اجاب بوجه آخر تحقيقه
ان الذات قديم وكذا القدرة فلا بد من امر حادث عنده يحدث الحوادث وهو تعلق
القدرة فهذا التعلق من حيث انتسابه الى العالم حدوث العالم ومن حيث انتسابه
الى القدرة ايجاب القدرة للعالم ومن انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة هو خلق
القدرة نعم الخلق كون الذات قد تعلقت قدرته القديمة بشيء وهذا المعنى اضافي
اعتباري قايم بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وليست صفة حقيقية متميزة

فيه ليلزم كون القديم محلا للحوادث وبهذا الحصل الجمع بين دليلنا الاول الدال
على وجوب كون الفعل قايما بما اشتق اسم الفاعل له ودليلهم الدال على امتناع
كون الخلق امرا متحققا مغايرا للمخلوق اقول الدليل المذكور انما اقيم على كون
الخالق مشتقا من الخلق بمعنى المخلوق وهو العالم لا وجوده او اتصافه بالوجود لانهما
اعتباريان والدليل المذكور ينفي كون التاثير صفة حقيقية خارجية مغايرة للمخلوق
على ما صرح به الشارح فعلم منه ان مرادهم من المخلوق كان امرا حقيقيا لا اعتباريا وان اولوا
ان الخلق بمعنى وجود العالم كان المراد العالم الموجود على سبيل المسامحة في العبارة فلا
يرد ما ذكره بقوله واما ثالثا ثم ما ذكره في تحقيق الجواب الثاني من اتحاد تعلق القدرة
مع صدور العالم وايجاب القدرة للعالم وخلق العالم وان كان ظاهر عبارة الشارح
لكن الحق ان هذه مفهومات متغايرة متلازمة فالصواب ان يحمل كلام الشارح على ان
هذا التعلق اذا نسب الى العالم صار مبدا وصف له هو صدوره عن الخالق والى
القدرة صار مبدا وصف آخر هو الايجاب والى ذي القدرة صار مبدا وصف آخر
وهو كونه تعلقت قدرته وهذه النسبة يعني كون الذات تعلقت قدرته قايمة
بالخالق تعالى وباعتبار هذه النسبة يشتق له اسم الخالق فيصح ما ذكرنا من الدليل
الاستقرائي على وجوب عدم قيام الفعل بغير المشتق له لا وجوب قيامه بما اشتق
له على ما عرفت فتامل قوله الاسود وغيره في شرح الشرح الاول الاسود ونحوه
على ما في المتن فيخرج اسماء الزمان والمكان والآلة فانها تدل على خصوصية الذات

بكونه زمانا او مكانا او آلة اقول بل الاولى ما في الشرح لان المراد بابهام
الذات ما قرره في بيان الفرق بين ما يكون مطردا من المشتق وما لا يكون مطردا
حيث جعل الاسماء الثلثة داخلة في المطرد وقد اعتبر فيها ابهام الذات وقد عرفت
ان المراد انه لم يعتبر خصوصية ما اعتبر في مفهومها عند الوضع فالمقتل تعتبر في مفهومه
مطلق الزمان وهو مبهم وتخصيصه بان يصير مخصوصا باليوم مثلا وذلك بخلاف
مثل القارورة اذ الذات المعتبرة فيه عند الوضع الاصلي محل القرار مطلقا ثم
صار مختصا بالزجاج وعند هذا الحمل يكون الحكم شاملا لاسم الزمان والمكان والآلة
فيفهم ان اسم الزمان انما يدل بحسب الوضع على مطلق الزمان واسم المكان على مطلق
المكان وكذا اسم الآلة فلو فهم في بعضها ما كان اخص من هذه كان بالنظر الى امر
خارج عن وضعها وفي قوله باعتبار صفة معينة اشارة الى ان المراد في المتن سواد
ونحوه من الصفات التي تتضمنها المشتقات وفي قوله فانه يفيد اشارة الى ان المراد بالصحة
ههنا افادة فايدة جديدة وفي قوله وكان نحو قولنا الانسان حيوان اشارة
الى رد ما ذكره العلامة من ان قولنا الانسان حيوان صحيح مفيد ليس مثل قولنا الحيوان
الناطق حيوان لان مدلول الانسان لغة ليس هو الحيوان الناطق وذلك لان مدلول
الانسان لغة وان كان هو الهيكل المحسوس وهو غير مفهوم الحيوان الناطق لكن المراد
ههنا هو هذا المفهوم وليس الفرق الا بالاجمال والتفصيل كما فيما نحن فيه اذ لو فرض
ان خصوص جسم داخل في مفهوم الابيض مثلا واثبات اجزاء المفصل للمجمل يكون ما

ان الذات بين الثبوت لما هو ذاتي له لكن في كلام بعض المحققين انه انما يكون بينا
ان لو لوحظ الكل على وجه التفصيل فتأمل قوله يدور التسمية معه وجودا وعدما
لغو متعلق بقوله الحائط لا بقوله سمي وضمير به لذلك الاسم وضمير معه للمعنى وكذا
ضمير انه ملزوم التسمية وضمير وجد وضمير به للاسم وقوله الا ان يثبت معناه الا ان المسكوت
في الامثلة المذكورة بهذه الاسماء الا ان يثبت شيء من هذه الصور اه واراد
بالمسكوت ما هو مسكوت فيها سواء كان مسكوتا حقيقة ام لا واليه اشار الشارح
بقوله فيخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال مطابقا فيصح الاستثناء المتصل ويمكن
ان يقال انه استثناء عن معنى كاف التمثيل وصار المعنى التشبيه في المذكورات
مثال لما نحن فيه الا ان يثبت اه قوله وايضا يجب ان يلزم من الحكم بالوضع لمجرد
الاحتمال الحاصل من ملاحظة المعنى الحكم بالوضع بغير قياس اذا قام الاحتمال كما انه
بالحقيقة مناط الحكم اعترض على الدليل في شرح الشرح بانه ان اريد مجرد الاحتمال
من غير رجحان على ما صرح به في المنتهى حيث قال لنا اثبات اللغة بالوهم والشك فالملازمة
الاولى ممنوعة وما ذكر في بيانها لا يفيد لان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار
ليس على السواء وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية لجواز ان يكون احتمال الاول راجحا
فلا يلزم التحكم ولا صحة الحكم بالوضع لمجرد الاحتمال من غير قياس اقول كون احتمال
التصريح بالمنع والتصريح بالاعتبار ليس على السواء انما هو لان عليه حال الاحتمال
لتعارض الدليلين وبقي النظر في انه هل صرح الواضع باعتباره او بمنعه وهما

متساويان وان اريد بسبب اخر يرجح الاعتبار فيرد عليه ان الاصل عدم ا قول
نعم يرد على هذا الدليل النقض بانه جاز في القياس الشرعي كما هو مختار الشافعي في حد
التبيان على ما يقول الش فنقول اثبات الحد في النبيذ اثبات الحكم بالمحتمل وهو غير
جايز اما الملازمة فلانه يحتمل التصريح بمنع اعتبار الاسكار كما يحتمل التصريح باعتباره
واما الثانية فلانه يوجد احتمال ثبوت الحكم في محل لا يمكن القول بثبوته فيه لانه تحكم
وايضا يجب الحكم بثبوت الحكم بغير قياس اذا قام الاحتمال وبالجملة هذا جار في عدم اعتبار
القياس الذي يثبت علية الجامع فيه بالدوران الا بالنص فان قلت يثبت علية الاسكار
مثلا بالدوران فيحصل غلبة اعتبار وصف الجامع فيحصل غلبة ظن الحكم قلت دليل
علية الاسكار وهو الدوران معارض بمثله بانه دار ايضا مع المحل وهو كونه ماء العنب مثلا
فدل على انه معتبر بما ذكرتم فالاسكار جزء العلة فلا يستلزم فان منع الدوران
فان هنا عدما هذا لانه متنازع فيه بمنع الدوران وجودا ثمة لانه متنازع فيه ايضا
قيل الامر الموجب للقياس في الشرع هو الاجماع على اعتباره ولم يتحقق الاجماع في
القياس في اللغة قلت الاجماع على اعتبار القياس انما يكون على اعتبار القياس
الثابت علية الاجماع فيه وقد عرفت في المعارضة ان الجامع جزء العلة بل العلة المستلزمة
هو مجموع الجامع والمحل فلا يلزم تعدية الجامع الى التعدية فلا يلزم ثبوت الحكم فيه قوله
بانه دار ايضا مع المحل وجودا وعدما فان منع الدوران عدما هنا منع الدوران وجودا
ثمة لانه محل النزاع والتحقيق ان الدوران يتحقق بانه في كل محل لا يكون محل النزاع بتحقق

الجامع

الجامع تحقق الحكم وفي كل محل لا يكون محل النزاع لم يتحقق الجامع لم يتحقق الحكم
فلو لم يخص المحل بما ذكرنا ومثله تجرد العلم بالدوران وثبوت الجامع في الفرع
يحصل العلم بالحكم من غير حاجة الى اعتبار الاصل ومقايسة الفرع معه فالمعنى
جزء العلة فلا يستلزم قال في شرح الشرح وفيه بحث وهو ان الدوران يفيد ظن
العلية لا بمجرد اعتبار المدار في العلية ح يحصل ظن علية كل من المشترك والخصوصية
على تقدير ثبوت المدارية وجودا وعدما ولا يلزم كون المشترك جزء علة اقول فيه
بحث لان المراد بالعلة هاهنا وصف ظاهر منضبط جعله الشارع مدار الحكم مستلزما
له فاذا كان ذلك هو الوصف المشترك لم يكن هو الخصوصية معه وبالعكس لان
تعقل علية الاول ثبوت الحكم في غير تلك الخصوصية وتعقل علية الثاني عدم ثبوته
في غيرها ويجيء في بحث القياس جواز تعدد العلل وجواز النقض في العلة وذلك
مؤيد للاعتراض فتامل قوله يثبت القياس شرعا قال الش لا يقال هذا قياس في
اللغة فيكون اثباتا للشيء بنفسه لانا نقول هذا قياس في ثبوت القياس في اللغة لا
قياس في اللغة نعم انما ينتهض حجة على من اعترف بالقياس في غير الشرعيات اقول وهذا
ظاهر الفساد وما ذكر في شرح الشرح حيث قال ان قيل هذا اثبات القياس بالقياس فلا
يقوم على المنكر مطلقا ولا على المعترف به في الشرعيات خاصة قلنا بل اثبات
الحكم بدليل الزامي على القائلين به في الشرعيات خاصة وذلك لان الدليل المذكور
هو القياس الغير الشرعي فلا يقوم حجة على من اعترف به في الشرعيات خاصة قوله او له

الدليل المذكور ويحمل فيه يصير الاستدلال قياسا فيمكن ذلك في جميع الاقيسة لا قياس

اصلا ثم اقول قد عرفت ان الدليل المذكور يبطل القياس في غير الشرعيات اذ غاية

الامر فيه انه لا يبطل القياس في الشرعيات بسبب الاجماع القاطع وبعد مقتضاه غير لم

ولهذا قال في الجواب المعنى الذي كان علة الاعتبار القياس في الشرع هو الاجماع على

ثبوته او ذلك مع الاجماع فلم يتحقق العلة في اللغة اذ لا يخفى ان العلة لو كانت معتبرة

فيها الاجماع لم يتحقق في هذا القياس ايضا قوله عن دار او سوق او غيرهما مما يدخل عليه

الحرف احترز بذلك عن متعلق الحرف بمعنيين اخرين فان متعلق الحرف قد يطلق على المعنى

المعنى الاسمي الموافق لذلك المعنى الحرفي في اصل المعنى كالابتداء بالقياس الى كلمة من

الظرفية بالقياس الى في وهذا هو المراد بالمتعلق اذا قيل الاستعارة في الحرف تبعية للمتعلق

وقد يطلق على المعنى المصدري الذي يرتبط الجار به وهو الذي يفضي به الى ما يليه من الاسم

يقال ان هذا الجار متعلق بذلك الفعل او معنى الفعل وقد يطلق ويراد به مدخول الحرف

من الاسماء والاظهر ان تفسير المتعلق بما يتوقف فهم المعنى الحرفي عليه من الطرفين مدخولا كان

او غيره نحو قولنا سرت من البصرة كما الى البصرة متعلق الحرف كذلك السير قوله وقيل

تيس الحي دريح وتيس ريح بمعنى قدر ريح وقاب القوس ما بين المقبض والسية ولكل قوس

قابان وقوله تعالى فكان قاب قوسين يقال اراد قابي قوس فقلبه كذا في الصحاح

محصل الحل ان ذكر المتعلق في الحرف لتتميم الدلالة وفي هذه الاسماء لتحصيل المعنى

وفهم معنى الابتداء المطلق عند اطلاق لفظة من مزدوة ليس لكونها موضوعة له

قوله دالة على معناه والافراد من اخذ رتبته الافراد عن الاسم والفعل فان دلالتهما على معناهما الافراد الركيب ... بخلاف الحرف ... فقد ... الافراد ... وضعهما ... الاستقلال ... المتعلق ... للوضع فان فيه ... لم يتبع ... [illegible]

دالة عليه حين الافراد وضعا بل لكون الابتداء المخصوص منه مفهوما منها عند التركيب

وضعا فيسبق الذهن منها الى مطلق الابتداء لعدم قرينة التخصيص عند الافراد

ولما كان دعوى الاشتراط في لفظ واحد بالقياس الى معنى واحد في حالة دون اخرى بعيد

منها في لفظين بالنسبة الى معنى واحد او معنيين حكم في المنتهى بان مثل عن وعلى والكاف

في الاسمية اشكال وقال وان لم نقل بهذا التقرير فيه قوله ولا يخفى ان هذا الكلام من

التمحل والتحكم اشار بهذا الكلام الى ما ذكره من اجمل الى نقل المنتهى وتقرير التمحل الى الاجمال

وهو الاشتراط المذكور ان الحكم بان الواضع وضع الكلم من والابتداء المعنى واحد لكنه

اشترط في دلالة الاول ذكر المتعلق دون الثاني مع عدم ظهور فايدة بهذا الاشتراط

تمحل محض لتوجيه قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية ويتاكد هذا التمحل في الكلمات

المشتركة بين الاسمية والحرفية وقيل في وجه التمحل لا معنى للدلالة الا فهم المعنى من

اللفظ عند اطلاقه للعلم بالوضع واذا علم السامع وضع اللفظ للمعنى واطلق اللفظ

فهم بالضرورة سواء ذكر متعلقه او لا فاشتراط دلالته بذكر المتعلق تكليف بالمحال

لاقتضائه ان لا يفهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق اقول في نظر لان

عدم فهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق لو كان محذورا لكان واردا

على توجيه الشارح ايضا لقولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية ونحو ذلك والحل انه اذا اشترط

الواضع في الدلالة ذكر المتعلق كان يرجع الى ان الدال هو اللفظ المقرون بالمتعلق

فحين عدم ذكر المتعلق لم يتحقق الدال من حيث انه دال فعدم فهم المعنى لذلك ولما

التحكم فهو ان الدليل على الاشتراط ليس الا عدم الاستعمال بدون المتعلق وهذا هو
المشترك بين الحروف والاسماء المذكورة فالحكم بان التزام الذكر في احدهما للدلالة
وفي الاخرى للغاية دون العكس ترجيح من غير مرجح ويتأكد بهذا التحكم في الكلمات المشتركة
بين الاسمية والحرفية وقد جعل في شرح الشرح هذا الكلام اشارة الى كلام المنتهى وشيعه
غيره وذكر في وجه التحمل ما يفهم من كلام المنتهى حيث قال واشكل وقال في الجواب وان لم
يتم هذا التوجيه فيه وهو ان معنى الكاف في زيد كعمرو وفي جاءني زيد كعمرو واحد فيكون
الحكم بان الاول اسم مستقل بالمفهومية والثاني حرف غير مستقل غير مستقيم اقول جعل العضد
الذي اورده الشارح على كلام المنتهى اشارة الى ما يفهم من كلام المنتهى لا يخلو عن جزازة
ثم اقول هذا الاشكال كما يرد على الحروف يرد على الافعال الناقصة فانها لا يدرك
معانيها المطابقية ما لم يذكر فاعلها وذلك لان النسبة الحكمية التي تتضمنها ابتداء مثلا
ليست نسبة مطلقة متعلقة بفاعل لا بعينه اذ لو كان كذلك لكان ابتداء وحده
اتفاقا كلاما محتملا للصدق والكذب اذ لا شك انه مفهوم منه عند اطلاقه وانه باطل
مع استلزامه محذورين على ما بين في حاشية المطالع نقلا عن الشيخ الرئيس واذا كان
النسبة المعتبرة في مفهومها نسبة معينة متعلقة بفاعل معين تعينا ما فما لم يذكر الفاعل
لم يفهم معنى الفعل فهو مثل الحروف في ذلك فقول الشارح لحق ابتداء ويستدعي غيره وذكره
منه ذلك منظور فيه ولا ينافي الاعتذار بان النسبة غير داخلة في مفهوم الفعل عند
المصنف متمسكا بانه عرف الفعل بما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة

خلاف

خلاف المتفق عليه والتمسك بالتعريف فاسد اذ لا يلزم ان يكون التعريف بجميع
الذاتيات وكيف يمكن نسبة هذا الامر الشنيع الى المصنف بمجرد انه لم يتعرض له في تعريفه
فتأمل فان قيل اذا ذكر ابتداء بلا ذكر الفاعل يفهم معنى الحدوث في الزمان الماضي فيها
المعنى التضمني للفظ الفعل ولم يفهم المعنى المطابقي لما قررت فيتحقق التضمن بدون المطابقة
قلت الدلالة كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم المعنى منه وهذا الكون يتحقق في الفعل
بالقياس الى المعنى المطابقي لان المراد بقولهم كلما اطلق انه كلما اطلق اطلاقا صحيحا
في العرف واطلاق الفعل بدون الفاعل كالحرف بدون المتعلق غير صحيح ولكنه يصدق
عليه انه اذا اطلق مع الفاعل وهو الاطلاق الصحيح فهم المعنى المطابقي او نقول ان
التضمن فهم الجزء في ضمن الكل وههنا فهم الجزء ليس في ضمن الكل وهو ظ فلا يكون هذه
الدلالة دلالة تضمنية فان قلت لا شك في تحقق هذه الدلالة ولا شك انها وضعية
لفظية فان لم يكن تضمنية فمن اي اقسامها قلت دلالة الفعل على معنى الحدث عند عدم
ذكر الفاعل كدلالة من على الابتداء عند عدم ذكر المتعلق وقد عرفت حالها فقس عليها
حال الفعل ويمكن ان يقال دلالة ضرب على الضرب كدلالة الشم على معنى الشمع فان
الذهن لتقاربهما ينتقل من احد اللفظين الى الآخر ثم منه الى معناه فينتقل في
لفظ ضرب منه الى لفظ الضرب فيفهم معناه لكن هذا الوجه لا يجري في الدلالة
على الزمان الماضي فان قلت قد يفهم من لفظ الشم معنى الشمع من غير توسط
لفظ الشمع وملاحظة خصوصا بالنسبة الى من لم يعرف لفظ الشمع قلت هذا

اللفظ بسبب كثرة الاستعمال صار في عرف العوام اسما لهذا المعنى فهو موضوع
بوضع عرفي لهم قوله علم منه حال نحو ضارب ومضروب من غير التعرض لخصوصها
اراد به انه علم حالها من حيث المعنى لان مقصوده بيان كون الوضع عاما في
المشتقات لا كونه نوعيا واعلم ان اتصاف الوضع بالعام والخاص باعتبار ان
يلاحظ المعنى بعنوان عام كلي او خاص جزئي وذلك العنوان قد يكون نفس الموضوع
له كما اذا كان الوضع والموضوع له عاما كوضع لفظ رجل مثلا لهذا المفهوم المستفاد
من كلامهم في هذا المقام وقد صرح به الشريف وغيره فما قيل في هذا المقام الوضع اما
خاص بان يكون الموضوع له شيئا واحدا وح قد يكون الموضوع له جزئيا حقيقيا
كالاعلام الشخصية وقد يكون كليا كلفظ رجل خلاف المفهوم من كلام القوم
وغير ملائم لظاهر الشرح ايضا كما لا يخفى وقد يكون غيره كلفظ هذا فان عنوان
الموضوع له مفرد مذكر قريب مشار اليه والموضوع له كل فرد فرد منه من حيث انه
فرده لا من خصوصية ذاته فلا يرد انا لا نفهم من لفظ هذا كل مشار اليه مفرد مذكر
فان قلت اذا وضع هذا لكل مشار اليه من حيث انه مشار اليه لا لخصوصية
فنفهم الخصوصية من لفظ هذا الا بسبب قلت بمعونة القرائن من ذكر الوصف
والاشارة الحسية بعنوان الوضع ان كان كليا كان الوضع عاما والموضوع له
فيه قد يكون عاما وقد يكون خاصا واذا كان العنوان جزئيا لا يكون الموضوع له
الا جزئيا سواء كان عين هذا الجزئي كلفظ زيد اذا تصور ذاته بذاته ووضع اللفظ

بازائه وقد يكون جزئيا آخر كما اذا تصور زيد بعنوان هذا الكاتب مثلا ووضع
اللفظ بازاء ذاته لا بازاء هذا العنوان ولما جعل الجزئي عنوانا للامر كما فلا يكون
فلهذا لا يجوز كون الوضع خاصا والموضوع له عاما هذا واما اعتبار النوعية و
الشخصية في الوضع فباعتبار ملاحظة الموضوع بعنوان كلي او جزئي ففي المشتقات
كان الوضع عاما والموضوع له عاما وكذلك كان نوعيا وفي لفظ هذا كان الوضع
عاما والموضوع له خاصا وكان الوضع شخصيا وفي زيد كان الوضع خاصا وشخصيا و
عليه فقس ثم اعلم ان لفظ هذا الجنس الوضع وصل كان لكل مشار اليه مفرد مذكر فلم يكن الا
جزئيا لان المحسوس لا يكون الا جزئيا ولو نوقش بان النوع موجود بوجود الشخص في
الخارج فكان محسوسا ايضا لاتحاده معه فنمنع بان الكلي بهذا الاعتبار كان
جزئيا وانما تعرض له الكلية باعتبار آخر في الذهن على ما تقرر في موضعه ولا ينافي
ذلك انه قد يشار به الى امر كلي مذكور لان الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر
الجزئي صار في حكم الجزئي فاستعمل لفظ هذا فيه من هذه الحيثية وهو من هذه الحيثية
كان جزئيا واما الضمير الغائب فهو انما يرجع الى اللفظ ويستعمل فيه وهو لا يكون
الا جزئيا فلا اشكال فيه فتأمل اقول كلام الشرح في هذا الموضع يدل على عدم
الفرق بين اسم الاشارة والمضمر والموصول في ان معانيها جزئيات حقيقية و
كلامه في الرسالة الوضعية صريح في ذلك فما قيل ان الموضوع له في الموصول كلي
بخلاف الاولين لان القرينة فيهما حسية وهو تقييد الجزئية وههنا عقلية في تقييد

الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فاسد لانه مما لا يفصل الشيء في مواضع وما ذكره من
التعليل مندفع بانا اذا قلنا الذي كان معناه اسم لم نقصد شخصية من انضمام الكلي
الى الكلي بل نشير بذلك الى ذاته المخصوصة لانه موضوع له بشخصه وهذا كما قيل في
اضافة النكرة الى المعرفة فيقال غلام زيد ونقصد الى غلام شخص مع جواز تعدد غلمانه
فان ذلك بحسب الوضع لا بحسب التركيب والانضمام **قوله** وانما تحصل بالمنسوب اليه
فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع نفسه اقول بما ذكره الشارح يظهر الفرق بين
مفهوم الابتداء وبين مفهوم كلمة من مثلا فاما الفرق بين مفهوم لفظ هذا الابتداء
المشار اليه الابتداء من البصرة مثلا وبين مدلول لفظة من في قولنا من البصرة فلا
يظهر من كلامه والفرق بينهما ليس بحسب اصل المعنى عموما وخصوصا بل باعتبار
ملاحظته تارة من حيث كان آلة لملاحظة البصرة ومرآة لتعرف حالها
وتارة من حيث انه في نفسه ملاحظة بذاته فباعتبار الاول كان مدلول
لفظ من وباعتبار الثاني كان مدلول لفظ هذا الابتداء فالفرق حينئذ في نفس
المعنى لكن لا بالذات بل بالاعتبار ويسمى الفرق كما ذكره المصنف من انه بحسب اعتبار
الواضع وجعل ذكر المتعلق شرطا في احدهما دون الآخر مع اتحاد المعنى ذاتا و
اعتبارا لانه مشتمل على التحكم والتحكم كما عرفت واعلم ان الفعل من حيث اشتماله
على النسبة التي من قبيل معاني الحروف كان غير مستقل بالمفهومية ومن قبل انه
باعتبار الزمان ايضا غير مستقل لان الزمان معتبر فيه على انه ظرف لهذه النسبة

وبه

وبهذا الاعتبار خرج عن الاستقلال واما باعتبار الحدث فكان مستقلا ولهذا
قالوا في تعريفه كلمة دالة على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة اذ المعنى في نفسه
المقترن بالزمان في الفعل هو المعنى الحدثي على ما مر جوابه فالفعل باعتبار المعنى المطابقي
لا يصير محكوما عليه وبه باعتبار المعنى الحدثي يصير محكوما به ولا يصلح ان يعتبر بهذا
الاعتبار محكوما عليه لان المعنى الحدثي انما يعتبر في مفهوم الفعل من حيث انه منسوب
الى الفاعل نسبة تامة ملحوظة تفصيلا فلو جعل محكوما عليه كان امر واحد محكوما
عليه وبه في النسبة التامة التفصيلية وذلك غير جائز على ما يظهر بالرجوع الى
الوجدان وما يقال في المشهور ان الجملة صارت خبر المبتدأ فمن باب التوسع
التسامح في كلامهم **قوله** الواو العاطفة تجمع بين الامرين في ثبوت كما في
عطف جملة مستقلة على جملة مستقلة لا محل لها من الاعراب وقد تجمع بين امرين
في حكم اي محكوم به اذا عطف بها مفردا وما هو في حكم مفرد على آخر مثلا اذا كان ذلك
المفرد وقع محكوما عليه او في ذاته اي محكوما عليه اذا عطف بها مفرد على مفرد محكوم
وقس عليه حال العطف فيما بين الفضلات ولا يخفى ان الاشتراك في الحكم لا يلزمهم تجدد
الذكر بدون العطف الا في الاول والغاية في العطف فيه امور احدها ان الفهم
بدون العطف بالدلالة العقلية وهو قد لا يكتفوا بها ومنها ان الدلالة العقلية
قد لا يكون مقصودة بخلاف الوضعية فبالعطف يعلم ان الدلالة مقصودة
ومنها انه ذكر الشيخ عبد القاهر انه لو ذكر انه جملة بعد جملة بلا عطف ربما يوهم

المخاطب ان المتكلم اضرب عن الجملة الاولى الى الثانية اقول وايضا في العطف
يتحقق الربط بين اجزاء الكلام وتزيين اللفظ وقد يحصل الوزن وقد يحصل
بعض انواع البديع فتامل قوله وهو المعبر عنه بالترتيب ههنا اذ عكس ذلك
وهو ان يدل الواو على تقدم ما دخلت عليه على ما عطف عليه بها مما لم يقل
به احد وضمير انها ظاهر وانه راجع الى المعية والترتيب المذكورين وح يصح احتمال
العكس اي قد يستعمل الواو ههنا ايضا ويحتمل رجوعه الى الاجتماع وعدم الاجتماع
او الى المعية والترتيب المطلق فيتناول الجميع ثم لما كان كون الواو للجمعية في الزمان
لم يذهب اليه احد لم يجعل قول المص ولا معية اشارة الى الخلاف كقوله لا الترتيب
وذلك لان الكلام في واو العطف لا المصاحبة بل جعل فايدته دفع توهم
انه يفيد الترتيب لاجل اشتراط المعية ومن اجل ذلك صح الاستدلال على نفي كونها
للترتيب بانها لمطلق الاجتماع على ما ذكره بقوله واستدل آه قوله
ولا يخفى عليك ان هذه آه دفع لما اجاب به المص عن الادلة المذكورة بان
هذه الادلة التي سنذكرها معارضة بهذه المذكورات والمعارضة لا ينفي
صحة الدليل بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه فلا يلزم بطلان الادلة المذكورة
ثم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما والحال ان
دليلهم لا يتم كما سترى فلا يعتد به اصلا ولا يرتكب المجاز لاجله قوله ولعله
مستفاد من غيره كقوله تعالى صلوا كما رأيتموني اصلي مع تقديم الركوع على السجود

اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه قال الشارح اي كما لا يلزم من موافقة
الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة الدليل
كالآية المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود عدم الدليل عليه مطلقا
بل يجوز ان يكون هناك ادلة كثيرة وهذا ما يقتضيه سياق الكلام من حيث المعنى
ولو لم يحمل على التشبيه كما هو المتبادر من ظاهر العبارة لم يكن للامر الاول مدخل في
هذا المقام ولو اريد انه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلا للدليل كالآية
الكريمة عدم كونه منه لكان بعيدا اقول الكلام وجه آخر لم يحتج الى ارتكاب
التكلف ولا يكون بعيدا وهو ان يجعل الموافقة بمعنى عدم المخالفة كما مر في تفسير
المقابلة مثل قوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والمعنى انه لا يلزم من
عدم مخالفة حكم الدليل كونه مستفادا منه قوله ويفهم منه ترتيب الوجوب آه
وذلك لانه من ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية ولولا ان الواو للترتيب
لما كان الامر كذلك وفيه منع لانه على تقدير صحته انما يستفاد من ترتب الحكم
على مطلق الابتداء لا على من حيث ان ما بعده معطوف عليه بالواو وليدل
على ما ذكروه كذا ذكره الشارح واقول يمكن ان يقال يفهم من ترتب الحكم على الوصف
الذي هو الابتداء به كونه علة ولما كان الابتداء المطلق ليس يصلح ان يكون
للوجوب اتفاقا حمل على الابتداء المخصوص الذي كان بطريق العطف فيثبت المطلوب
قوله اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم لبعض القرآن مثلا وايضا ذكره تعالى بتصريح لفظ الله بعد

وذكره تعالى بصريح لفظ الرسول ثم ادخل في الردع عن العصيان كما في
قول الخلفاء امير المؤمنين يامرك بكذا مكان آمرك وايضا فيه دعوى مع دليله كانه
قيل من عصى الله فقد غوى لان عصيان الله غواية ويمكن ان يتكلف في كلام
الشيخ بحيث يتضمن الوجه الثاني ايضا فيقال مراده ان افراد الله تعالى بذكر اسمه
تعظيم ليس في القران بذكر ضمير المثنى مثله فان الافراد بالذكر فيه تعظيم لا يخفى مع اشتمال
لفظ الله عليه وهذا التعظيم يتضمن الردع عن العصيان وكذا افراده تعالى بلفظ
الرسول يشتمل على التعظيمين **قوله** الجواب منع وقوع الواحدة في العبارة
الاولى الكتوبة المصرّة لان مذهبه ذلك ومن لم يجوز وقوع الثلث بها بحيث بان
قوله ثلثا تغيير لقوله انت طالق وتتمة بخلاف قوله وطالق فانه ليس تغييرا للاول
بل الثاني طلاق آخر وما الطلاق اذا حصل بالاول حصلت البينونة فلم يبق
للثاني محل وحاصله منع عدم الفرق بين العبارتين على تقدير عدم كون الواو
للترتيب لسندان الترتيب في الذكر كاف في ترتيب الايقاع **قوله** قلنا انما
قال في لكن يعني هذا القول انما في صحة ما ذكرنا لاختلاف المحل وذلك لان الاختلاف
ذلك في المدخول بها واراد بانها مثل ثم في الحكم لا في المعنى اللغوي لان غرض
المجتهد انما هو بيان حكم الشرع لا اللغوي يعني كما ان قول الزوج لزوجته المدخول
بها انت طالق ثم طالق ثم طالق يقتضي وقوع الثلث بناء على صحة طلاق الرجعي
يقتضي قول انت طالق وطالق وطالق ثلث طلقات لما ذكرو لم يتعلق في غير المدخول

بها اليها في ما ذكرنا وخلاصته ان الواو لا يدل على الترتيب فلو قال انت طالق
وطالق وطالق يقع ثلث طلقات سواء كانت الزوجة مدخولا بها اولا
وثم يدل على الترتيب فلو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق يقع به ثلث طلقات
في المدخول بها لصحة الطلاق الرجعية ولا يقع في غير المدخول بها الا واحدة لانها
تبين بالاول فيكون الواو مثل ثم في الحكم في المدخول بها لا في غيرها **قوله** وبما
يتنافيان اراد بالنقيضين ما لم يجتمعا ولم يرتفعا عن المحل القابل لهما او مطلق
الوجود والعدم المتناول للعدم والملكة وتناقضهما باعتبار ثبوتهما او سلبهما
عن المحل القابل اذ لا تناقض بين التصورات على ما مر او يراد بالتناقض مطلق
التعاند فيتحقق فيهما **قوله** وتقريره انه لو فرضنا ان لفظ في الشرح المشهور في
بيان الملازمة ان الشيء الواحد لا يناسب بالذات النقيضين او الضدين وعليه
منع لا فراد الشيء زيادة تحقيق وبيانه ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت
لمناسبة ذاتية بينهما الصحيح وضع اللفظ الدال على الشيء بالمناسبة الذاتية
لنقيض ذلك الشيء او ضده لانا لو وضعناه لمجرد النقيض او الضد لما كان له
في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء فيلزم تخلفها بالذات وهو محال ولو وضعنا
لذلك الشيء ولنقيضه او ضده فدل عليهما لزم اختلاف ما بالذات بان يناسب
اللفظ بالذات الشيء ونقيضه او ضده وبهما يحصل ان فقوله دل عليه اي على ذلك
الضد او النقيض قوله وايضا انا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لذلك

الشيء ولنقيضه او ضده فعليهما ان قالوا يدل عليه وعلى النقيض والضد و
قولا بالذات لا يتخلف كما في الصورة الثانية ولا يتخلف كما لزم في الصورة الاولى
ولا يجوز ان المنع بحاله اذ لا نسلم انه بالذات لا يتخلف بمعنى ان تناسب اللفظ بذاته
المختلفين يدل عليهما انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان قوله فيلزم تخلفه
بالذات اذ لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بحسب هذا الاصطلاح و
بسبب هذا الوضع عدم الدلالة عليه مطلقا بل الخصم يقول الدلالة الذاتية ثابتة
عليه بالمناسبة وهي الدلالة العقلية باقية بحالها وان لم يكن لذلك الوضع
الذي كان لنقيضه او لضده مدخل فيها والحق ان يقال اذا وضع اللفظ لنقيض ما دل
عليه بالذات او لضده واستعمل فيه بحيث صار اطلاقه على المعنى الاول و
يتخلف عما بالذات لا يجوز ان ذلك امر ممكن اذ لا شك ان كل لفظ دال على معنى
من تلك المعاني اللغوية فاذا ترك استعماله فيه صار بحيث لم يدل عليه ولم يفهم منه
ذلك المعنى وان كان ذلك مكابرة واما ثانيا فلان على هذا التقرير لا دخل
للتناقض والتضاد في لزوم التخلف والاختلاف مع ان كلام المتن يدل على ان
مدخلية خصوصية التناقض والتضاد فالاولى حمل كلام المتن على التقرير المشهور
والمنع المذكور مندفع بانه مكابرة واما ثالثا فلان هذا التوجيه انما يتم لو اريد
ان مجرد المناسبة يكفي للدلالة من غير مدخلية العلم بها اما لو قال لا بد من العلم بتلك
المناسبة كما ان في استناد الدلالة الى الوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة

والفهم

والفهم فلا يتم اذ لعل التخلف لعدم بقاء الشعور بالمناسبة فتامل ولا يخفى ان هذا
لا يرد على التقرير المشهور واما رابعا فلان ما ذكره من ان المنع بحاله انما يتوجه على
الاختلاف والحق فيه ان مراده انه قبل وضع اللفظ للنقيض كان دالا على ذلك الشيء
فقط بحيث يفهم ذلك الشيء ويلتفت اليه بالذات التفاتا على حدة وليست الدلالة
الا الالتفات على ما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء وبعد وضعه للمجموع معا وترك
استعماله فيه بخصوصه لا يحصل من سماعه الالتفات الذي كان بخصوصه بل يحصل التفات
اجمالي الى مجموع ذلك الشيء وجزئه ولا يتوهم ان الالتفات الاول جزء لهذا الالتفات
بل هذا الالتفات بسيط حدث بعد زوال الاول كما تقرر في موضعه وحاصل
الكلام انه يلزم التخلف في الصورة الثانية ايضا والفرق ان في الاولى يلزم التخلف
فقط وفي الثانية يلزم الاختلاف المقتضي للتخلف وان في الاولى يلزم تخلف
ما بالذات بالكلية دون الثانية فتامل اقول وبما قررنا يندفع ما قيل ايضا لهم ان
يقولوا اللفظ له مناسبة ذاتية مع احد النقيضين او الضدين فقط و
يدل عليه عقلا ولا يتخلف هذه المناسبة الذاتية ولا الدلالة فلو وضع للنقيضين
او الضدين عرضت له مناسبة اليهما بالوضع ويدل عليهما دلالة وضعية
لما انهما مختلفان لكنهما ليستا له بالذات فما بالذات لا يتخلف وما يتخلف ليس
بالذات قوله او بالتوزيع لا بمعنى ان بعضا لهذا وبعضا لذاك قطعا بل
من حيث ان البعض لله سبحانه جزما والبعض الآخر متردد بينهما على ما سيظهر

فسر الشارح التعليم بالوحي بان خاطب الله تعالى اما بذاته او بارسال ملك عبده آدم
عما يكون الالفاظ موضوعة للمعاني اقول على هذا لم يكن طريق الوحي مستقلا بالافادة
بل لا بد من معرفة الوضع وما يتوقف عليه معرفته بطريق آخر وخلق الاصوات الدالة على
ان تلك الالفاظ موضوعة ان كان الدلالة فيه بالوضع كان غير مستقل ايضا ودلالة
الاصوات بالعقل رجوع الى القول بان للفظ دلالة بذاته ولا يتصور الدلالة الطبيعية ههنا
وحمل الشارح الاصوات على الالفاظ الموضوعة وقال اعني جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني
واسمعها الواحد والجماعة بحيث يحصل له او لهم العلم بانها بازاء تلك المعاني
وعلى هذا لا يكون طريقا مستقلا واسمعها بحيث يحصل لهم العلم بالوضع كاسماع الالفاظ
الاطفال حين يتعلمون اللغات وخلق العلم الضروري بالالفاظ الموضوعة من
حيث انها موضوعة طريق مستقل قوله ثم ان كان النزاع في الظهور لا في القطع فقد يبني
الكلام اولا على ان النزاع في الجزم ولهذا قال عند تقرير المذاهب ثم اما ان يجزم باحد
المذاهب او لا وقال في تقرير قول القاضي ليس من ادلة المذاهب ما يفيد القطع فوجب التوقف
ثم ذكر كلام المصنف بقوله ثم ان كان اشارة لمنعه وان ظاهر المسئلة عليه فالخلاف
ليس في الظهور مثل ما زعم المصنف فكانه قال اذا كان النزاع في القطع كما هو الحق
فالحق قول القاضي وان كان النزاع في الظهور كما زعم المصنف فالحق مذهب الاشعري
هذا لكن الحق ان من مباحث اللغات ليس المطلوب تحصيل الجزم والقطع والا لم يثبت اكثر
المسائل بل يكفي فيها الظن والظهور فالحق ما ذهب اليه المصنف قوله ثانيهما علمه تعالى

وضعه من خلق آدم الظاهر انه على هذا الوجه لم يكن تأويل في التعليم لهذا قال
في الجواب في رده والاصل عدم وضع سابق ولم الحكم بانه خلاف الظاهر حتى يكون
تأويلا قوله الجواب ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات اما بملاحظة كون
المسميات معنى لفظ الاسماء بل بان يدل لفظ الاسماء على المسميات وارجاع الضمير
اليها كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى او بملاحظة ذلك فيكون من
باب الاستخدام والظاهر من الشرح هو الاول قوله ويدل على ان التعليم للاسماء
فانه يدل بظاهره انه يريد الزام الملائكة بطلب اسماء الاشياء على ما يدل
عليه اضافة الاسماء الى الاشياء اذ الظاهر من الاضافة هو المغايرة وفيه نظر لان
الالزام انما هو بما علمه آدم عم فعلم ان التعليم للاسماء لا للمسميات وفيه ان الالزام يمكن
الالزام بما علمه وعلم ان المراد بالاسماء في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء ايضا
معناه الحقيقي قوله واقدار الخلق على وضعها لا يخفى ان حمل الآية على هذا
المعنى خلاف الظاهر وقد عرفت ان النزاع في الظهور ولا يضر هذا كون الثاني
اولى لانها ادل على كمال القدرة كما في شرح الشرح اذ الكلام في الظهور لا في
الاولوية من جهة المبالغة قوله ولو كان بالتوقيف فان قيل هذا انما
يدل على ان السابق الواضع هو الله تعالى ومعرفة البشر له بالتوقيف ما يدل على
انه هو البشر كما هو مذهب البهشمية لجواز ان يكون الواضع جنا او ملكا قلت هذا
يندفع بانه لا قائل بالمذهب الاخير اقول يمكن الجواب عن الحجة بمنع كون التوقيف

بالارسال لجواز ان يكون التوقيف بالوحي الى نبي والنبي اعم من الرسول
قوله اندفع ما ذكرتم من الدور فانه يلزم اذا كان الله تعالى قد علم اللغات
قوم رسول اذ لا يتصور تعليمه اياهم الا بارسال رسول اليهم فيتأخر اللغات
عن الارسال مع تقدمها عليه واما على تقدير تعليمه اياها لآدم عم فلا اذ تعليم
بالوحي يستدعي تقدم الوحي على اللغات لا تقدم الارسال اذ قد يكون هناك وحي
باللغات وغيرها ولا ارسال الى قوم لعدمهم وبعد ان وجدوا وتعلموا اللغات
منه ارسل اليهم وهذا الكلام بعينه يجري في غير آدم ممن ارسل عم الا ان النظر
بما ذكره في هذه النكتة اشار حيث قال الا قوم رسول ولم يقل الى رسول قوم
كما يتبادر الى الوهم وبينهم من كلام غيره اقول فيه بحث اذ ما ذكره في دفع
الدور اذا علم آدم يجري في قوم اذا علموا فيقول الاثم لا قوم رسول الى من
كما في قول غيره لا رسول قوم على ما اشار اليه حتى يبان ذلك انه اذا علم قوم آدم
اللغات بالوحي فتقدم الوحي على اللغات لا الارسال فيكون هناك وحي ثم تعليم اللغات
للقوم ثم الارسال اليهم فيقول لنا اذ لا يتصور تعليمه اياهم الا بالارسال اليهم
ثم بل يمكن التعليم بالوحي ثم بعد وقوعها ارسل اليهم كما هو مقتضى الآية لا نوحيها
ذكرت الايكم كان التعليم لآدم لا للقوم فان المراد بالتعليم للقوم تعليمهم بلا واسطة
تعليم آدم لانا نقول حج ينبغي ان يقال لا يتصور تعليمهم الا انه يتوقف على الارسال
فيلزم الدور قوله ورده بان خلاف المعتاد قول تعليمها لآدم لو كان بالتوقيف

علما اعترف به المص وانه يحصل في الوحي وخلق العلم الضروري وخلق الاصوات
الدالة على ما مر فاذا رد الاقوال بين الحق القسم الاول الى الوحي وقد علم من تعبيره انه
لا يستقل بالتعليم للاحتياج الى معرفة الوضع واللفظ والمعنى ويمكن ان يتالى خلق
العلم الضروري بالمعاني وذلك في غير النبي خلاف المعتاد دون النبي والثالث كالكلام
المجيب النبي لحصل ذلك بالرسول لهذا رد بانه غير المعتاد فتامل قوله مشتق
ومم او موضوع ابتداء المبني مشتق وانت تعلم انه اعم عن قوله ولم لا يدخل كثيرا
في اثبات المطلق وقوله انه لا خلاف في ما الولادة لوجب دخوله سوى في الكلام بعض ان المقدمة
الثانية عقلية والاولى نقلية ويقرأ ان بالكسر والواو كما قال في شرح الشرح
والاظهر انه بالفتح عطفا على ان الحج فان كون جميع الاستثناء للاخراج ثبت بالنقل
لا العقل والضميمة العقلية ان كل ما يدخله الاستثناء يجب ان يعم المستثنى منه
اقول العل مراده ان هذه الضميمة مما حكم به العقل على انها لازمة من المقدمة النقلية
الثانية ولا يتوجه المناقشة بانها ايضا نقلية لو جعل الاستثناء بالمعنى المصدري
لا صيغة الاستثناء على ما حمله شارح الشرح لدلالة قوله يدخل عليها ذلك كتاب
الاستخدام في ضميرانه فح يمكن جعل المقدمة الثانية عقلية والله اعلم قوله
بل انه لا حكم يعني بل نعني بان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح لذاته فيما
يتعلق به حكم الله تعالى من افعال المكلفين وكذا يعني ان الحسن والقبيح انما يطلق
للشرع بمعان اضافية ولا يطلق على المعنى الذي يثبته المعتزلة ولا يتصف به الفعل

فنقول وان الحسن عطف على قوله انه لا لحكم ويكون معمول قول الاشاعرة على
ما يقتضيه سوق الكلام ويكون المعنى المتنازع فيه غير المعاني الثلثة وحمله على انه
ابتداء كلام لتحرير محل النزاع كما في شرح الشرح بعيد عن السوق غير مستقيم في نفسه لان
شيئا من المعاني الثلث غير قابل للنزاع اما الاول فظ واما الثاني والثالث فلان اعتبار
التعقيد للشرع فيهما ولما كان هذا البحث اعظم الاصول الاسلامية ومنشأ الاكثر
النزاع والخلاف بين الفرق فبالحري ان نفصل القول فيه ونحرر محل النزاع
فنقول قال في المواقف الحسن والقبيح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها
ان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي يختلف بالاعتبار فان قتل
زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم
الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق
به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل
والعقوبة في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في
افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم
وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي
وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله

ثوابه

ثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله
ذما وعقابا ثم انها قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر وقد لا تدرك بالعقل
اصلا ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة او مقبحة انتهى اقول فعلم مما نقلنا
ان النزاع في المعنى الثالث انه شرعي او عقلي بمعنى ان استحقاق المدح والثواب
او الذم والعقاب يثبت لفاعل الفعل من حيث انه فاعل ذلك الفعل مع قطع
النظر عن الشرع او ان ثبوته للفاعل بمحض اعتبار الشرع فالمراد من العقل
مقابل الشرع اي ما كان في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وليس المراد
بالعقل ما يدركه العقل الا من قبيل الشرع على ما توهمه بعض الشارحين والا لم يصح
تقسيمه الثلثة المذكورة ثم الظاهر ان تحقق القسم الاول بل الثاني ايضا مبني على
ترك قيد الثواب والعقاب في تفسير الحسن والقبيح لان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر
ان الصدق النافع والكذب الضار يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى
بعيد لان العقل لا يستقل في امر الآخرة واعلم ان هذا المعنى اذا ترك مطلقا لم
يقيد بالعقل والشرع فالنزاع بين الفريقين في اتصاف الافعال به بحسب الشرع او العقل
على ما قررنا الشرعي والعقلي واذا قيد بالعقل بان يقال الحسن ما يستحق فاعله المدح عند
العقل والقبيح ما يستحق فاعله الذم عنده فالنزاع فيه بمعنى ان النزاع في اطلاق لفظ

الحسن والقبح على هذا المعنى وفي اتصاف الافعال بهما العدم تحققهما عند الاشعري
وليس النزاع في ان هذا المعنى شرعي او عقلي اذ لا مجال للتوهم كونه شرعيا لتحققه بمجرد
اعتبار الشارع وكلام ش في الحاشية كانه مبني على هذا حيث قال اذ المعتزلة لم يذهب
الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح
واراد بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا
يستحق فاعله ذلك او بما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح عند العقل
فظاهر هذا الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا بما ذكر من المعنى والعقل يحكم
بذلك اولا وكلام المواقف على ما نقلنا مبني على الاول واما اذا قيد بالشرع بان
يقع استحقاق فاعله المدح او الذم من قبل الشارع بعنوان الشارع هو المحسن
والمقبح ولا تحسين ولا تقبيح الا من جهته لم يكن ايضا خلاف في انه شرعي او عقلي اذ لا
مجال للتوهم كونه عقليا انما النزاع في اطلاق الحسن والقبح على هذا المعنى ثم في
اتصاف الافعال بهما العدم تحققهما عند المعتزلة بل الشرع كاشف عندهم عن
المعنى المتحقق في نفسه ولم يتحقق عندهم بمعنى اعتبره الشارع وكان المحقق جعله
يحمل على ما ذكرنا من ان النزاع في كونه شرعيا او عقليا انما هو بعد ترك قيد الشرع
والعقل في تفسير الحسن والقبح انه قال ره في النهاية الاشاعرة قالوا الحسن والقبح قد
يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعنى بهما
كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار

ايضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة انه
عقلي انتهى ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المواقف حصر معنى الحسن والقبح في الثلثة المذكورة
فيه وعبارته بها صريح في الحصر في الثلثة المذكورة فيه ولا يخفى ما في الكلامين من التخالف
وتوجيهه ان مآل المعنى الثاني والثالث هنا امر واحد هو الحسن والقبح الشرعيان
اذ المراد بالمدح الشرعي على ما فسره ش في الحاشية الا ان الحسن قد يطلق عند الشرعيين
على ما يتناول المباح ايضا بل المكروه واليه ينظر التفسير الثالث وعلى ما لا يتناول الا
الواجب والمندوب واليه ينظر التفسير الثاني وترك التفسير بصفة الكمال والنقص مما
ذكره ش في الحاشية من ان الكلام في المعاني التي يتصف بها الافعال الصفة ثم عند
التحقيق لم يذكر هنا الا المعنيين والمعنى الثاني والثالث هو الذي جعله في المواقف
المعنى الثالث وجعل النزاع فيه لكن لم يترك على اطلاقه بل قيده بالشرع لانه في
صدد بيان المذهب الخاص بالاشاعرة فيخرج عنه كونه محل النزاع انه شرعي او عقلي
وكلام شرح الشرح ان المتنازع فيه هو المعنى الثاني او الثالث مبني على ملاحظة
ظاهر لفظ المواقف والذي يخطر ان التقييد بالشرع فيه لانه في صدد بيان مذهب
الخاص بالاشاعرة يمكن توجيهه بان ليس المراد التحسين والتقبيح الشرعي بمعنى ان الا
جهة محسنة او مقبحة للفعل في نفسه بل ان الشرع حكم بحسنه وقبحه وان ذلك بموافقة
العقل لكن ح كان التقييد بالشرع لغوا في المتنازع فيه وما ذكره في توجيه النزاع
على ما اختاره حيث قال فان قيل كيف يتصور النزاع في ان امر الشارع بالشيء على

فاعله او بالذم له يكون بحسب الشرع قلنا نعني انا ندرك بالعقل قبل ورود
الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشرع بناء على حمل الشرع
على ما ذكرنا الا ان واضع الشرع لا يأتي لا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع حسن العبادات
مثلا على ما صرح به في الشرع لانا نقول اردنا انا قبل ورود الشرع ندرك بالعقل اجمالا
ان في كل فعل حسنا او قبحا في نظر الشرع لا انه حكم باحدهما بخصوصه او اراد بحكم العقل
العقل قبل الشرع ان الفعل يستحق الحسن عند العقلاء ويتصف به لا ان العقل يحكم به بالفعل
حتى يتناول الاقسام الثلثة المذكورة واذا عرفت ما قررنا فاعلم ان الشارح اشار
الى ان للاشاعرة ثلث منازعات مع المعتزلة احدها ما اشار اليه بقوله بل ان العقل
لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح بمعنى ان لا جهة محسنة يمدح فاعله من جهة انه فاعله الا
من جهة انه فعل ما امر به الشارع ولا جهة مقبحة الا من جهة نهي الشارع عنه واما
في نفسه فلا جهة محسنة ولا مقبحة وثانيها ما اشار اليه بطلب المستفاد من قوله على الاطلاق
بمعنى نحن الاشاعرة لا نقول باطلاق الحسن والقبح على معنى يتصف به الافعال مع قطع النظر تلك
الشرع على ما ذهب اليه المعتزلة من ان الحسن ما يستحق فاعله المدح عند العقل ولا يستحق الذم
عنده والقبيح ما يستحق فاعله الذم عند العقل ويلزم منه مخالفة اخرى وهي ان الافعال
لا يتصف بهذا المعنى لكن هذا بلازم التي الثلاثة الاولى ملازمة مساوية ولهذا الافعال
من جمهور المعتزلة وثالثها مخالفة تختص بما عدا الجبائية وهو ان الحسن والقبح امران اضافيان
يختلف باختلاف الاضافات لا ذاتيان لا يختلف كما ذهب اليه جمهور المعتزلة فالمراد بالذاتية

بهنا

بهنا ما يكون مقتضى ذات الفعل والصفة اللازمة له لا ما بيّنا ولم يذهب الجبائية
اليه فهذا ما قيل في بعض الحواشي واراد بقوله وقال المعتزلة والكرامية والبراهمة
الافعال حسنة او قبيحة لذواتها انها يتصف بهما من حيث الذات لا لجهة الشرع
فيتناول مذهب الجبائية فعلم مما ذكرنا ان قوله لا بصفة وان الحسن والقبح عطف على قوله بل ان
لا يحكم الخ ويكون داخلا في مقالات الاشاعرة والمصنف استدل اولا على المخالفة
الثالثة التي كانت مع ما عدا الجبائية ولم يتعرض للثانية لانه نزاع لفظي لا طائل
تحته ومع ذلك يظهر حالها مما بين المخالفتين الاخريين الثلثة اذا علم ان لا حسن
ولا قبح من جهة العقل علم انه لا يطلق لفظ الحسن والقبح على المعنى العقلي ثم انه
بين الكلام على المسائل المشهورة بجعل الحسن والقبح في التفسير بين الثاني والثالث
مفسرا اياهما فيه لحسن والقبح والامر فيه سهل هذا ما تيسر لي في توضيح هذا المقام وتحرير
الكلام والله الموفق للمرام قوله لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا اراد بالذاتي هنا
ما اراد به اولا والبحث في هذا السند ما دام ذات الفعل وصفة لازمة اقول يرد على
هؤلاء بطلان النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس مثلا ويمكن ان يتكلف في توجيه
القتل الذي هو حرام وان كان عين القتل الذي هو واجب بحسب اصل الحقيقة لان
القتل في نفسه لكنه يخالفه بالحقيقة المعتبرة شرعا وتوضيحه ان القتل من حيث انه
متعلق بما يستحقه له حقيقة وماهية يقتضي الحسن ومن حيث يتعلق بما لا يستحقه له ماهية مغايرة
للاولى وهي متصفة بالقبح والحاصل ان بعد اعتبار الاستحقاق وعدمه في مفهومي

الفعلين يصيران ذاتين متغايرتين وحقيقتين مختلفتين يقتضي احدهما الحسن
والاخرى القبح واذا عرفت هذا وقس عليه حال النسخ وبهذا التحقيق يندفع الايراد
بالنسخ ولا يتم دليل المصنف عليهم ايضا وتحقيق الفرق بين هذا المذهب ومذهب الجبائية
باعتبار ان الجبائية اعتبر الحقيقة التي للفعل من نفسه وجعلها متصفا بالحسن تارة وبالقبح
اخرى باعتبار جهتين زائدتين عليها وهؤلاء اعتبروا الجهة داخلة في ذاته المعتبرة
شرعا فلو الحقيقة لم يكن النزاع من الجبائية مع القوم نزاعا معنويا نعم نظر الجبائية
اسلم من تكلف اعتبار الجهات داخلة في ماهية الفعل وجعله حقيقتين متغايرتين بل هذا
وقد اجيب عن هذا الدليل بان في الكذب ارتكاب اقل القبيحين لان الكذب
صار حسنا اقول وهذا اوفق بما مر انفا حيث قال فيهما ما يكون نظرا الى حسن الصدق
المفوت وقبح الكذب النافع لكن يرد عليه ان هذا الكذب واجب فيدخل في الحسن
فان قيل يتعدد الجهتان كان اعترافا بالمطلوب وهو انه لم يكن الحسن والقبح ذاتيا بل اضافيا
قوله ويمتنع عروضهما الحسن والقبح الذاتيان وانهما متناقضان لما حسنه فلصدقه واما
قبحه فلاستلزام الكذب القبيح وملزوم القبيح قبيح وهذا الخلاف فاذا كانا شرعيين
او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا
محذور ولان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل
بجهة محل الحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين
يمكن ان يجاب عن هذا الدليل ايضا بمنع ان ملزوم القبيح قبيح بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة

بل انما يتصف بالقبح بالعرض اي باعتبار لازمه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد
حقيقة لان الاتصاف بالعرض ليس اتصافا حقيقيا كاتصاف جالس السفينة
بالحركة على ما تقرر في موضعه **قوله** ويلزم المحال بعينه لانه قبح الكذب وحسن الاسلام
ترك الكذب بعد او هو حسن المقتضى للاحسن اقول وكذا ان يمنع كون المقتضي
للحسن حسنا بالذات او حقيقة بل انما يتصف به بالعرض فتامل وتوضيحه ما ذكرنا
ما ذكره الشيخ في الاشارات انه الشر داخل في القدر بالعرض وبيّنه المحقق في شرحه بان
البرد المفسد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث انه كيفية ولا بالقياس الى علته
بل انما هو شر بالقياس الى الثمار والنبات او امزجتها وكذا الظلم والزنا ليس من حيث
انهما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية شرا بل انما هي كمالات لتلك
لتلك القوتين انما يكون شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية والى النفس
الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد
الاشياء كمالاته وانما اطلق على الاسباب بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى فعلم
ان المقتضي للشر لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل بالعرض بل من هذه الجهة انها كذلك
شرا بالعرض فكذا الحال في المقتضي للخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض
فتامل **قوله** وايضا اذا لم يصدق تغير القول المفيد ولم يكن ذاتيا فقد جعله دليلا ثانيا على ان
اللاحسن يسلب مطلقا لما استلزم ثم لا الا المستدل ذكر كون الحسن والقبح ذاتيا في الواقع
فاصله وفيه العلم انتفت كونهما ذاتين وجوديين واما الكلام المتقدم المذكورة لبيانه ولا

فعند المعتزلة كانا وجوديين فيمكن الزامهم قيام العرض بالعرض من غير حاجة
اليها اقول يرد على الدليل وجوه من الايراد منها انه لو تم لدل على عدم اتصاف
عرض من الاعراض بصفة من الصفات فيلزم عدم اتصاف الافعال بالحسن والقبح
عقليا كان او شرعيا لكن بدون ما ذكره بقوله وايضا وذلك لانه لو اتصف عرض
بصفة فنقول تلك الصفة زايدة على ذاته والا لزم من تعقله تعقلها وهي وجودية
لان نقيضها سلب تلك الصفة اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق
على المعدوم فهذا السلب هو ما انه يرد الفرض بوجه واذا ثبت ان نقيضها سلب كان
هو موجودا والا ارتفع النقيضان ومنها انتقض بدليل كون الحسن وجوديا بأن جاز
في جميع المفهومات العدمية كالعمى وذلك ظ ومنها انه ان اريد بالسلب وبالوجود
ما كان معدوما في الخارج وما كان موجودا فيه على ما هو المناسب للمقام فقوله
اذا ثبت ان نقيضها سلب كان هو وجوديا اه مم اذ ارتفاع النقيضين المستحيل
ان لا يصدق شيء منهما في الواقع اي كان النقيضان من القضايا او لا يصدق
على موضوع موجود ان كانا من المفردات واما ارتفاعهما بمعنى عدمهما في الخارج فليس
بمستحيل كيف والقضايا المتناقضة لا تتصف ابدا الا بالنسب الغير الموجودة في الخارج
مع تحققه في الخارج وكذا الاعتباريات مع نقايضها من المفهومات وان اريد بالسلب
والوجود ما كان السلب داخلا في مفهومه وما ليس كذلك فقوله اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم
محلا موجودا مم اذ كثير من الاعتباريات التي ليس السلب داخلا في مفهومها لا يقتضي محلا

موجودا

موجودا كلوازم المهية والمعقولات الثانية ومنها انه ان اريد بالذاتي الوجودي
على ما يشعر به قوله الا ان تعقله موهومة فبطلان التالي ظ وهو قولنا لكن الحسن
وصف ذاتي مم بل هو اول المسئلة وان اريد ما يكون مقتضى الذات او لا يكون وصفا
اضافيا فلا نم ان ليس للمعدوم صفة ذاتية بهذا المعنى قوله وتحقيقه في
الكلام على ما تقرر من ان قيام العرض بالجوهر انه في تحيزه تابع لتحيز الجوهر لا انه
اختصاصها به بحيث يصير نعتا له والجوهر منعوتا على ما هو راي الفلاسفة لكيلا يكون
مثل السرعة والبطوء قائما بالحركة بل كلاهما قائم بالجسم مع تقرر ايضا ان كل حادث متحيز
ولا وجود للجواهر المجردة ليكون لها اعراض قائمة بها مع عدم التحيز لكن لا يخفى ان
من ان الفعل قد وصف بالحسن فيلزم قيامه به وانما يصح على راي الفلاسفة دون
المتكلمين فيتوجه قطعا منع الملازمة او منع بطلان التالي كذا ذكر في شرح
الشرح اقول فيه نظر لان ما ذكر من ان الفعل قد وصف به فيلزم قيامه به ليس
مبنيا على مذهب الفلاسفة من ان القيام هو الاختصاص الناعت بل بناء على ما مر
من انه يمتنع صدق المشتق على الشيء مع قيام المبدا بغيره وذلك الشيء بل مع عدم
قيام المبدا به على ما قرره شارح الشرح هناك واذا ثبت قيام الحسن بالفعل والقيام
عندهم التبعية في التحيز فيلزم قيامهما معا بالجوهر الذي هو الفاعل وتامل فيه قوله
بل قد يكون ثبوتيا كما لا امتناع اه قال المحشي يعني ان النفي انما يرد على الثبوت
اما ثبوت الشيء في نفسه او ثبوته لغيره وعلى التقدير وروده على الثاني لا يلزم ان يكون

المنع ان الذي نفي ثبوته للغير امر اوجودي بل اللازم ثبوته للغير وهو اعم من وجوده
له فان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم فلا يلزم من ثبوته
للغير وجوده في نفسه مثل با للامتناع اذ المفهوم منه سلب ثبوت الامتناع للغير فانه
ثابت للممتنع فيقصد بسلبه هذا الثبوت بالقياس الى غيره وليس ثبوته في نفسه لنقيضه
سلب فالمراد من قوله الا ما ليس اتيانا على الاسلب الامتناع في نفسه وان كان ظاهره سلب
حمل الامتناع على شيء اقول فيه بحث لان الثبوت اعم من الوجود عند المعتزلة سوا
في نفسه او لغيره فاثبات ان الامتناع نفي لثبوت الامتناع لغيره لا الثبوت الامتناع
في نفسه مستدرك وقوله فعلى تقدير وروده على الثاني لا يلزم ان يكون المنفي الذي نفي
ثبوته للغير امرا وجوديا محل مناقشة اذ على التقدير وهو وروده على الثبوت في
نفسه لا يلزم ذلك ايضا اقول والاظهر ان يقال في توجيه التخصيص للغير بان ذكر الثبوت للغير
لان الامتناع لا ثبوت له في نفسه لانه ممتنع الوجود في الخارج فيكون منفيا عندهم لا ثابتا
ويحمل قول الشارح الا ما ليس اتيانا على سلب وجود الامتناع ليفيد في المقام فيكون
في المعنى ان الامتناع السلب فيه وارد على الثبوت الذي يتصور له وهو الثبوت
للغير لا على الوجود فلا يلزم كونه ما ورد عليه النفي وجوديا ثم لا يخفى ان مورد السلب لما كان
ثبوتيا والامر منقسما الى الوجود والعدم كالمعلوم فقد يكون عدما كاللاشيء مثلا
فلو بعوض لما يكفيه ثم قال اذا جاز كونه ثبوتيا او الامر انقساما او عدما فعلى التقدير ان
لا يلزم من كون المنفي سلبيا وجود المنفي لكان داخلا في مقصوده كما لا يخفى ثم اقول ان

هذا الجواب من الاستدلال ليس بجيد لان المستدل لم يستدل بكون اللاحسن سلبيا
على وجود المنع بناء على ان مورد السلب لا بد ان يكون وجوديا حتى يرد انه دور اذ
يحتمل ورود السلب على الثبوت في المقام المعتبر بل بانه اذا ثبت ان اللاحسن سلبي فلا بد
ان يكون الحسن وجوديا والا ارتفع النقيضان فالجواب ان سلم انه لو لم يكن نقيض السلب الوجود
لزم ارتفاع النقيضين المستحيل فلا يلزم الدور وكان الاستدلال تماما على ما عليه والا
فالجواب منع هذا على ما مر شرحا ولعله ترك التنبيه عليه لذكره بعد تقرير جواب المعتزلة
ولئن اشتهيت ان تعرف حقيقة الحال فاسمع لما نتلو عليك من المقال وهو ان
الوجود يطلق على المعنيين الوجود ذو ما ليس في مفهومه سلب والعدم ما في مفهومه سلب
النقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي
بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا
يجب ذلك في المعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود عن الخارج انما الممتنع ارتفاعهما
في الصدق وهذا التحقيق سينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك انتهى كلامه
بقوله وان اشتهيت ان تعرف حقيقة الحال الى ان في جواب المعتزلة لا يعرف حقيقة الحال
فتامل قوله والاحتياج الى مرجح اخر وان لم يكن الفعل لازما مع المرجح احتاج
الى مرجح اخر اقول هذا مبني على نفي الاولوية ثم لما كان الترجيح بلا مرجح بطلانه ضروري
واتفاقا لم يحتج الى قوله والا لم ينته الى مرجح فان قيل المراد ان لم ينته الى مرجح صار
من التمام لكان التقييد تكلفا مستغنى عنه لتقرير الدليل الاخصر في تقرير الدليل ان

يقال ان وجب الصدور فلا اختيار وان لا فلا صدور لما تقرر من ان الشيء ما لم يجب لم
يوجد والا فالمرجح المقتضي للاولوية وفرضنا المعلول معه تارة موجودا وتارة معدوما
فان كان وجوده بمجرد ذلك المرجح لزم ترجيح وقوعه في بعض الاوقات على وقوعه في
الوقت الاخر الذي يتحقق مع تساوي المرجح بالنسبة اليهما وان كان وقوعه
بسببه مع شيء آخر فينتقل الكلام اليه مع ذلك المجموع كان الفعل لازما او لا فيخص
يلزم التسلسل ونقول ثم لم يكن ما فرضناه من المرجح جميع ما يتوقف عليه الشيء او نحن
نفرض جميع ما يتوقف عليه الشيء ونردد فيه انه يلزم الفعل معه او لا وحينئذ يتوجه
عليه ان الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه وبه يندفع ما ذكره الشارح في
دفع الاعتراض الرابع وتفصيله انه لو صدر شيء بالارادة فلا يجوز ان يكون صدور
الارادة بالارادة والا لزم التسلسل والبقية نحن لا نجد من انفسنا الا ارادة واحدة
متعلقة بنفس الفعل ليس هنا ارادة اخرى متعلقة بتلك الارادة ثم نقل بالضرورة
ان الارادة صفة اعتبارية محضة لا يحتاج الى تاثير فلا بد ان ينتهي الى امر صادر عن الكبير
بالايجاب اي صادر عنه تعالى وما لم يتحقق هذا الامر لا يتحقق الارادة فلا يصدر الفعل
وبعد تحققه يجب الارادة فيجب صدور الفعل فيلزم وجوب صدور الفعل عن العبد
بسبب الايجاب لا الاختيار للعبد في وجوده ثم نقول العقل لا يحكم بحسن فعل المضطر الفاعل
في صدوره وكذا لا يحكم بقبح فعل المضطر الفاعل في صدوره وانت تعلم ان الدليل
اذا بلغ هذا التقرير صار قويا وكان دفعه صعبا واعلم ان هذا التقرير جار في حقه تعالى

بان يقال

بان يقال صدور الفعل عنه بالارادة والارادة ان كانت صادرة بالارادة
وهكذا لزم التسلسل والا انتهى الى ما يصدر عنه تعالى شانه بالايجاب وما لم يتحقق ذلك
الامر لم يتحقق الارادة فلم يتحقق الفعل وبعد تحققه لزم الارادة فلزم صدور
الفعل وبناء هذا على ان تخلف المعلول عن علته التامة ممتنع والا لزم الترجيح
بلا مرجح على ما تقرر وهو باطل ضرورة وانما قالوا انما ذكره الشارح في الجواب عن
الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا احتياج الى مرجح متجدد فيقرر ردا عليه بانه ان
اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود ولم يكن قديما والا لزم قدم المراد
ايضا وان اراد التعلق المعنوي فهو يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث
الذي به يحدث والقول ان ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص
فعنده يوجد ولا حاجة الى تعلق آخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى
تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما تقدم اقول وايضا لو اقتضى
ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا
فيه فيلزم حدوث الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على هذا التقرير كان
محتاجا الى حضور ذلك الزمان فلم يكن كافيا في الاقتضاء وقد عرفت انا لو نقرر
الدليل هكذا جميع ما يتوقف عليه الفعل ان تحقق فاما ان يلزم الفعل فيلزم الاضطرار
او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح او خلاف الفرض وعند هذا يلزم ورود الاشكال في
ثلثة مقامات الاول وهو المختص بالمعتزلة انه يلزم كون الحسن والقبح في افعال العباد

افعاله تعالى لبسا عقليا الثاني انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى شانه مختارا
في فعله بل كان اختيارا مشوبا بالايجاب على ما قال بعضهم وهو مختار الفلاسفة
في حقه تعالى وكان مخالفا لراي جمهور المتكلمين الثالث انه يلزم منه كون العبد مضطرا
في فعله فاشكل امر الثواب والعقاب على المعتزلة كما كان اشكل على الاشاعرة
حيث اسندوا افعال العباد اليه تعالى والاشكال الاخير قد انفصل عنه الاشاعرة
بان الحسن والقبح لما كان شرعيا عندهم فلا قبح في ايصال الثواب الى زيد والعقاب
الى عمرو مع صدور الشيء منهما عن زيد وعمرو بل الحسن ما امر به حسنا والقبيح ما
نهى عنه فالفعل حسن فحسن وقبيح فقبيح واما عند المعتزلة القائلين بان الحسن والقبح عقليان فاشكل
اقول انه يصح عقلا ايصال الغذاء الى من اشتغل اشتباها بالاختيار وكان مضطرا اليه
في دفع الاشكال الاول انك قد عرفت ان المعنى المتنازع فيه هو ان الحسن ما يمدح
فاعله والقبيح ما يذم فاعله ومن المعلوم ان المدح والذم الذي هو متعلقه لا يختص
بالفاعل المختار ولهذا حكموا بان المدح اعم من الحمد واذا صح تعلق المدح بما ليس
اختياريا اصلا كالنار مثلا في اصلاح طبخ الاغذية والاشربة الصالحة فبالاولى
ان يصح تعلق المدح بمن كان فعله اختياريا مشوبا بالايجاب لكن فيه انه على هذا يلزم
ان يتصف افعال النائم والساهي بل البهائم بالحسن والقبح العقليين ولم يقل به احد الا ان
يحمل الكلام فيما نحن فيه شائبة من الايجاب فيلزم اختصاص المدح والذم بالاختيار
المختار في الجملة وفيه تكلف وعلى اما الاشكال الثالث فيمكن دفعه بمثل هذا وهو ان

في الجملة يكون حسن ايصال الثواب والعقاب عنه تعالى الى العباد اقول ويمكن دفعه
على مذاق الفلاسفة ومن يحذو حذوهم ممن لم يتحاش عن القول بانه تعالى مختار
في فعله لكن فيه شوب من الايجاب فبانك قد عرفت ان الدليل جار في حقه تعالى
فيلزم منه انه تعالى مختار في فعله لكن فيه شوب من الايجاب فاذا قال العبد لم يكن لي
اختيار تام في هذا الفعل فلم تعاقبني فيه فيقال له مثل ذلك لكن لما كان القول
بتحقق شوب من الايجاب في حقه تعالى مما لا يجترئ عليه المؤمن بل لا يبعد ان يقال انه
كفر واما الاشكال الثاني فاجابوا ودفعوا بالتزام جواز التخلف عن المقتضي التام
وفرقوا بين المقتضي الموجب والمختار وجوزوا جواز التخلف في الثاني وقالوا انه لا يلزم
في التخلف الترجيح بلا مرجح وهو جائز انما المحال الترجح بلا مرجح ورد بلزوم الترجيح
بلا مرجح بل يلزم في صورة التخلف في الفاعل المختار مثل ما عرفت ان الفاعل المختار
اذا كان مستجمعا لجميع شرائط فعله من القدرة والارادة والغاية الى غير ذلك فاما ان
يجب صدور الفعل حينئذ اولا فعلى الاول امتنع التخلف وعلى الثاني فرضنا وقوعه
تارة وعدمه تارة اخرى فان كان وقوعه في الزمان الذي فرض وقوعه فيه بمجرد ما فرض
لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو وقوعه في هذا الزمان على وقوعه في
الزمان الاخر وان كان وقوعه بسبب امر اخر لم يكن متحققا في الزمان الاخر لم يكن ما فرضناه (جميع ما يتوقف عليه)
جميع الموقوف عليه واليه ينتقل الكلام انه معه يلزم الفعل ولا يلزم القول بالاختيار
او الشك قوله الثالث الاعتراض عليه من وجوه اقول يمكن تقرير الدليل هكذا الكلام

والارادة لا يصدران من العبد لا بالاختيار ولا بالايجاب وبعد تحققهما لا يتمكن
العبد من الترك والفعل الاختياري فعلا صادرا بالشرط صادر عن الغير وعند صدوره
لا يتمكن الفاعل من الترك والمقدمة الاولى اجماعية واما الثانية فمبنية على امتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة بلا فرق بين الموجب والمختار على ما عرفت واما الثالثة
فمتفق عليها للاشاعرة ضرورة انها وجه لا يرد شيء من الاعتراضات الاربعة اذ بنائها
على اصل نفي الاختيار ولم يؤخذ في هذا التقرير لكن هذا التقرير انما يجري في افعال
العباد فاثباته في حقه تعالى بالتمسك بعدم القائل بالفصل على ما هو المتعارف
عندهم ولو قرر هكذا الموجد فعل منه تعالى او من العبد بالارادة فالارادة
ليست بالارادة والا لزم التسلسل وبعدها لا يمكن الترك لانها جزء اخير للعلة التامة
يمتنع تخلف المعلول عنها فهو اختياري لكنه مشوب بالايجاب على ما قيل فلا يتصف
الفعل بالحسن والقبح العقلي كان جاريا في فعله تعالى ولم يرد شيء من الاعتراضات
واعلم انه اجاب في النهاية عن هذا بانه لم لا يجوز ان لا يتمكن من الترك قوله يلزم الاضطرار
قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار
فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان
القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل اقول الى آخر ما اشرنا اليه من ان الوجوب بالارادة
لا ينافي الاختيار بل يحققه وما ذكره الشارح من الاعتراض الرابع ويجاب بما اجيب عنه
ثم منع لزوم كون الفعل اتفاقيا بان الاتفاق ما لم يكن مستندا الى سبب ظاهر نحن

نسند الفعل ههنا الى الفاعل غاية الامر ان رجحان احد الطرفين ليس بامر
زائد على قدرة الفاعل واختياره اقول الذي يظهر من كلامهم في هذا المقام
انهم ارادوا بالاتفاق ههنا ما ليس صادرا بقصد واختيار قال الشارح في عنده قوله
الشارح وهو اتفاقي ان الاختيار صادر بقصد من جهة وقال في شرح الشرح
الاتفاقي ليس بمختار لانه صدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق قدرة وارادة وان
نوقش بانه لا يلزم من عدم احتياج الفعل الى المرجح كونه اتفاقيا بهذا المعنى بان يجاب
ما يصدر بالقصد والارادة تحقق معه المرجح الذي هو تعلق الارادة بوقوعه في هذا
الوقت فلو لم يكن وقوعه بالمرجح كان بلا قصد واختيار ثم قال سلمنا لكن لم لا
يرجح الفعل باشتماله على المصلحة اصلا او الراجحة في علم الفاعل او ظنه اقول يجري
الترديد بحاله فنقول تلك المصلحة كان اما لازم الصدور او لا وعلى الاول يلزم الاضطرار
وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى مرجح آخر فيتسلسل ثم قال سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق
من غير احتياج الى رجحان مانع من النقيض فان وقوع الممكن جائز بخروجه عن حد التساوي
الصرف فلا يلزم الجبر ولا انتفاء القدرة اقول هذا الايراد الاخير يبتني على الاولوية على ما ذكرنا
ثم اجاب عن النقض بالمعارضة لغة على ما هو داب المحققين في شرح الاشارات واما
المعارضة فنقول هذا الدليل ثابت في حقه تعالى فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المكلف
اقول هذا وارد على ما ذكرنا ايضا ثم لا يخفى ان شيئا منها لا يتوجه على الوجه الذي
قررنا انفا الا النقض به تعالى فتدبر وقد قيل في بعض الحواشي على اجوبة الشارح بان الحكم

الاول ضعيف لان وجود الاختيار بدون التاثير كعدمه اقول يرجع هذا الكلام
الى دعوى الضرورة فى ان لنا قدرة مؤثرة وهو المتنازع فيه بين الاشاعرة وبين المعتزلة
ولا يسمع فى مقام الاستدلال ثم قال وكذا الثانى ضعيف لان تعلق ارادته ان سلم
قدمه فالترديد فيه اقول هذا حق وقد ذكرنا مثله ههنا ثم قال والثالث ايضا ضعيف لما
قلنا فى الاول اقول هذا على اصول الاشاعرة ليس ضعيفا لانهم لما اسندوا الافعال كلها
الى الله تعالى جعلوا الفعل الحسن والقبح الشرعى ما للعبد فيه اختيار وان لم يكن لاختياره
تاثير ولو اثبت تاثير لاختيار العبد كان هذا الكلام اقوى ثم قال وجواب الرابع ايضا
ضعيف لان المراد يكون ما يجب الفعل عنده من الله تعالى ان كان خلق الاختيار منه
فهذا مما لا نزاع فيه وذلك لا يقتضى وجوب الفعل عنده ولا يلزم عدم استقلاله
ان كان تعلق اختياره بالفعل فليس من الله تعالى اقول نختار الشق الثانى ونقول
لما استحال التسلسل فلا بد ان ينتهى الى امر يجب الفعل بصدوره من الله تعالى او من
العبد بلا اختيار منه على انا نقول الوجدان يحكم بان تعلق الارادة ليس باختيار
واذا كان صدور الفعل بدون ذلك الامر محالا ومعه كان واجبا وكان ذلك
الامر وجوده ليس باختيار العبد فلا حسن ولا قبح من العقل بل الحق فى الجواب ما اشرنا
اليه والتكلان على التوفيق ولا يذهب عليك ان هذا الاستدلال على
نفى الحسن والقبح العقلى مطلقا سواء كان مستندا الى ذات الفعل او الصفة اللازمة
لها او الوجوه والاعتبارات وقد اشار اليه الشارح حيث قال فلا يكون حسنا ولا قبيحا

عقلا

عقلا واجماعا وفعله فى عداد الادلة على نفى الاولين فقط غير ملايم لكنه سهل
لان ما ينفى الاعم ينفى الاخص فتامل قوله لانه اذا كان بوجوه واعتبارات
اندفع الاول اندفاع الاول فى غاية الظهور واما الثانى ففيه بحث لان المتصف
بالحسن والقبح ان كان ذات الفعل فلا يجوز اتصافه بهما معا فى حالة واحدة
وان كان المتصف هو الفعل ماخوذا من جهة وماخوذا مع جهة اخرى حتى يختلف
المحل فنقول يجرى مثله فى الصفة اللازمة لانه ماخوذا من احدهما غيره مع الاخر
فلا يكون الثانى واردا على القائل بالصفة اللازمة واما الثالث ففيه ايضا
بحث لانه قد يبين كونه وجوديا بان نقيضه لا حسن وهو صادق على المعدوم وكذا
الرابع لان الاضطرار لا يكون فعلا اختياريا فلا يتصف بالحسن والقبح
العقليين لانهما من اقسام الافعال الاختيارية كما مر وكذا الاتفاق قوله
لان غير الطلب حاصل فى الفعل سواء كان ذلك الفعل لا من ذات الفعل او
صفة له حقيقية او اعتبارية هكذا قال الش اقول جعل الامر متنا ولا لحسن الفعل
بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلان قوله ظاهر فى قوله حاصل فى الفعل لا يلايمه واما
معنى فلان تعلق الطلب على ذات الفعل المطلق مما لا سبيل الى تغييره بل الاصوب
ان يخص الغير بصفات الفعل واعتباراته الا انه يحمل صفات الفعل معنا ولة لنفس
الحسن والقبح ولما يترتب عليه الحسن والقبح من الصفات الحقيقية اللازمة وكان المراد
بحسن الفعل وقبحه اتصافه بهما بل وصفه بهما وكان المراد من انه حاصل فى الفعل

انه حاصل فيه بحسب نفس الامر بلا اعتبار الشرع وجعله بالامر والنهي ولو فرض
نفي الحسن والقبح العقلي الثابت للفعل لكان كافيا في اثبات المط وعلى هذا
كان ينبغي تخصيص الامر الزايد في قوله وما هو شيء بالذات لا يتوقف على امر
زايد بما لم يكن من طرف النسبة اذا كان الصفة من الصفات الاضافية كما في نحن فيه
والا فتوقف الاضافي على المضاف اليه الذي هو الفعل لا يمكن انكاره ولا يقدح
في كون التعلق ذاتيا للطلب وعلى ما قررنا صح الملازمة لكن نقول في بطلان
التالي كون الطلب صفة ذات اضافة يستلزم مطلوبا معقولا ولا يعقل حقيقة
الا متعلقا بمط ان اريد ان وجود الطلب في العقل يستلزم تعلقه بمطلوب
معين اذا كان الطلب معينا اذ لا تعين للطلب الا بتعيين المط وان وجود
ماهية الطلب فيه يستلزم تعلقه بمط ما ولا يتوقف في ذلك الاستلزام على امر احق
من صفة حقيقية او اعتبارية على ما يشعر به قوله عقلا فذلك مسلم لكن لا كلام
فيه انما الكلام في انه في الوجود الخارجي هل يتوقف على امر زايد ام لا وان اريد
ان وجوده في الخارج يستلزم تعلقه بالمط ولا يمكن وجوده فيه الا متعلقا بمط
وذلك ضروري يحكم به العقل فذلك ايضا مسلم لكنه لا ينافي افتقار وجوده في
الخارج على امر آخر هو الصفة الحقيقية او الاعتبارية وان اريد انه يستلزم تعلقه بالمط
ويكفي في ذلك مجرد ذات الطلب والمط ولا يتوقف على امر آخر فذلك ليس الا هو
اول المسئلة اقول ويمكن نقض الدليل في طلب السيد من العبد فعلا لغرض ومصلحة

ادبلزم

اذ يلزم ان يكون تعلق ذلك الطلب بفعله ذاتيا غير متوقف على المصلحة ومعلوم
انه ليس كذلك ثم لما كان الطلب عند المعتزلة حادثا لا يمتنع توقفه على الحسن والقبح
الحادثين كذا قدس سره اقول توقف الطلب على الحسن والقبح عند المعتزلة ليس
باعتبار الوجود الخارجي للحسن والقبح الحادث اذ وجودهما في الخارج بعد وجود
الفعل المكلف ووجود الفعل يكون بعد الطلب بل باعتبار التصور والثبوت
في العلم مثلا تعلق طلبه تعالى بفعل الصلوة موقوف عندهم على ان يكون
الصلوة في نفسها متصفة بالحسن في علم الله تعالى اتصافا به ليس حادثا فان علم
قوله فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحا اراد بالحكم مثل الايجاب
والتحريم فيكون فعلا قوله لا ينافي الاختيار كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح
لقيام داعي الحسن اليه لا ينافيه ايضا والحاصل ان الامتناع الغيري كالوجوب الغيري
لا ينافي الاختيار وهذا الكلام لما كان من جهة المعتزلة لم يتوجه عليه ان افعال
الله تعالى لا تعلل بالاغراض فكيف يكون امتناعه تعالى عن المرجوح لغرض التنزه
عن القبح هكذا قال في شرح الشيخ اقول ايضا ان هذا امتناع بالغير وهو لا ينافي
الاختيار وهذا مشترك بين المعتزلة والاشاعرة في نفي الغرض عن افعاله تعالى
وليس المقصود ان الامتناع عن القبيح لغرض التنزه حتى يكون بناء على انه مذهب
المعتزلة بل انه امتناع غيري وهو لا ينافي الاختيار قوله وهما يستلزمان التعدد
عندهم لمنهم العفو قيل وقوع العذاب وان لم يكن من لوازمه لكن عدم الامكان

من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب لكن عدم الامن ينتفي لورود الاية بعدم وقوعه فكذا الملزوم فيتم الدليل على تقدير جواز العفو ورد بانا لا نم ان عدم الامن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقا بل بضميمة عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل آخر اقول الرد عدم الامن ليس متيقنا قبل ورود الاية بل جواز العقاب كان متحققا وبعده كان انتفائه بها انتفا بالعفو اذ الاية يدل على عدم العقاب وهو معنى العفو ثم لا يكون لكن هذا وقد يقال الجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل من غير حاجة الى جعله الزاميا لان جواز العفو لا ينافيه ورد بانه وان كانت الملازمة مسلم لكن نفي التالي مم اذ الاية تدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه ودفع بان معنى الاية انه ليس من شاننا ولا يجوز بنا التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب ويؤكده ما ذكر صاحب الكشاف في ان معناه ما صح منا صحة تدعوا اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا وقد اول الاية بان المعنى وما كنا معذبين حتى نبعث لهم بعض التنبيه وخص الرسول لانه ليس ارادة بل هو من اطلاق الجزء على الكل وبان المعنى حتى نبعث رسولا باطنا هو العقل وبان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا التوقيف ولا يخفى ان كل ذلك خلاف الظاهر اقول لو تمسك المعتزلة بان تاويل الظاهر بالقاطع شايع عندهم ولنا ان نأول الاية بها بما تمسكنا من الادلة القاطعة على ثبوت الحسن والقبح العقلي

انه في ذلك ح بعض الكلام في اتمام تلك الادلة وسيجيء وقيل المراد بالعذاب المذكور في الاية العذاب الدنيوي على الانبياء السالفة والواجب ما الذي يترتب عليه العذاب الاخروي فاين احدهما عن الآخر ودفع بان الاية كما دلت على انه لا يليق بحكمه ورحمته ايصال العذاب الدنيوي على ترك الايمان والشكر قبل تنبيههم بارسال الرسول فدلت على ان لا يوصل اليهم العذاب الاخروي على تركهما قبل ذلك بالاولى اقول لا يخفى ما فيه من التكلف اقول ويمكن ان يقال على الدليل انك قد عرفت ان القبيح بمعنى ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب الذي المتبادر من العذاب ما يتألم به المعذب والذم قد يكون بالقلب او اللسان على وجه لا يترتب عليه الالم فتامل **قوله** مع اختلاف شرعهم وعرفهم اقول يمكن ان يقال يجوز اتفاق الجميع على ذلك لانه متضمن للمصلحة العامة وكونه متضمنا لها او ضروري يحكم به الجميع فتامل **قوله** فدل على انه ذاتي اقول فيه بحث اذ لا يمكن جعل الذاتي مقابل الشرعي والا لكان ذكر العرف والعادة وغيرهما مستدركا في الدليل بل يكفي التعرض للشرع بل لا بد ان يكون الذاتي بمعنى ما يكون مقتضى الذات فح فنقول تحقق العلم بالحسن والقبح من غير النظر الى الغير مطلقا واستفادته منه انما يدل على ان الغير ليس واسطة في الاثبات ولا يدل على نفي الواسطة في الثبوت الذي هو معنى الذاتي فان مبنى الكلام على ان التعليم الغير نفي السبب لا يجعل الامن العلم بالسبب فلو كان ثبوته للفعل بسبب الغير واسطة في الاثبات فيرد عليه ان ذلك فيما لا يكون ضرورية والحكم هنا ضروري على ما اعترف به والاولى ان يقرر الدليل بوجه آخر

ترك غير الشرع حتى يكون مستندا لا الى ثبوت الحسن والقبح العقليين قوله اجلى
بل ياخذ باذكر من الشرع او العرف وتوضيحه ان الحكم بحسن الصدق من الكل بناء على
المصالح العامة كالحكم بحسن العدل وقبح الظلم على ما قاله الفلاسفة في الفرق بين المشهورات
والاوليات مثل قولهم العدل حسن وقول القايل الواحد نصف الاثنين انه اذا
جرد النظر عن جميع الامور الخارجة من المصلحة والمفسدة والعرف والعادة يحكم العقل
بالقضية الثانية دون الاولى قوله او نمنع الضرورة غير الاسلوب تنبيها على ان
هذا التوجيه لم يقل به احد في توجيه المتن بل من خصايصه وقوله بل ياخذ باذكر من التغيرات
ليس محل النزاع وما ذكره الشارح من ان الاحد معين وهو الاول لكن ابهم لكونه
كافيا في المقصود اعني عدم ثبوت المتنازع فيه الذي هو احد الامرين بالتعيين ولا
دلالة في هذا المعنى على انه بارعن اخذ لا يثبت المتنازع فيه حتى يتوهم منه ان محل النزاع
غير تغيرات الثلث لا يخفى ما فيه من التكلف اقول لكن يمكن تاييده بانه لا يمكن التزام ضرورة
الحكم بالحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين مع قطع النظر عن الشرع على ما لا يخفى فبالضرورة
لا بد من حمل احد ما ذكر على خصوص الاول اللهم الا ان يقال انه سلم دعوى الضرورة فيهما على سبيل
التنزل والاستظهار اقول وفيه نظر لان المعنى الاول عبارة عن المصلحة والمفسدة وقد
اخذ في الدليل انه يعلم الحسن والقبح بالضرورة من غير النظر الى المصلحة والمفسدة فكيف يقال
انه سلم انه يعلم بالضرورة الحسن والقبح من غير النظر الى المصلحة والمفسدة لكنه لبعض المصلحة و
المفسدة وفي النهاية انا نعلم فاعل الصدق النافع مستحق للمدح وفاعل الكذب الضار

مستحق للذم ثم اعلم ان تقييد الصدق بالنافع مع انه قد مر ان الصدق مطلقا حسن
عندهم والكذب مطلقا قبيح عندهم من جهة ان العلم بحسن الصدق المضر وقبح الكذب
النافع نظري فلا يمكن دعوى الضرورة فيهما والمراد بالاعيان اتباع الطريق الحق في جميع
الفعل وكان متفقا عليه بين الناس قوله مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح اقول
الظاهر ان هذا الدليل بهذا التقدير من القايل بان ذات الفعل يقتضي صفة الحسن او
القبح وليس من يستند الى امر مغاير عن الذات سواء كان صفة حقيقية لازمة او وجوه
واعتبارات ايدل على ذلك عدم قوله مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا لشمول الصفات
اللازمة ايضا ولهذا قال في الجواب لان لكل واحد منهما فاذا تقدير تساويهما تقدير مستحيل
ويمكن تخصيص المقدر بالعوارض المفارقة ليكون الحكم قابل باستناده الى الذات او الصفة اللازمة
ولا يخفى انه يمكن فرض التساوي فيهما بان فرض سلبهما عنهما معا فيستدعي منع المساوات
ومع كان اللوازم مقابل الاتفاق موافقا لما ذكر في صدر البحث وكان هذا معارضة للدليل
المعلم احتجاجا على عدم الحسن على ما مر نعم يرد عليه انه عند مساواة الصدق والكذب في
المصلحة والمفسدة لا نعلم ايثار العقل الصدق بل اختيار الصدق بالنظر الى انه متضمن للمصلحة
يمنع كون اختيار الصدق على الكذب بالمعنى المتنازع فيه على ما مر في الدليل الاول تقرير
جواب الكتاب ان الاستواء بين الصدق والكذب في نفس الامر من جميع الوجوه لان لكل
واحد منهما لوازم منافية للوازم الاخر اقلها المطابقة واللامطابقة فاذا تقدير تساويهما
في جميع المقاصد والجهات تقدير امر مستحيل فيمتنع ايثار الصدق في ذلك التقدير لانه يلزم

من فرض التساوي بينهما وقوعه في نفس الامر فههنا شيئان نفس التقدير وهو مرتفع
لا استحالة فيه ووقوع المقدر وهو مستحيل ومنع الاختيار انما هو على الثاني لا الاول وليس
بمستبعد في نفسه لجواز استلزام المحال للمحال وانما استبعده الذهن لانه تبادر الى
الجزم باختيار الصدق مع وجود التقدير فغلط وظن انه جزم باختياره عند وجود المقدر
والفرق بين الجزمين الحاصل والمظنون او بين نفس التقدير ووقوع المقدر غير خفي
قوله ولو سلم ذلك في الشاهد اي ولو سلم ذلك كون الحسن والقبح للفعل في ذاته
وفي حقنا بما ذكرتم من الدليل فلا يلزم ذلك في حق الله تعالى وكلامنا فيه لان البحث عن الحسن
والقبح بالاضافة الى احكام الله تعالى لعدم جريانه في حقه تعالى ولا يمكن القياس لانا نقطع
بالفرق اجماعا الا انه اذا سلم ان الحسن مثلا ذاتي للفعل وما يستند الى ذات الشيء لا يختلف
اصلا فيلزم ثبوته في حقه تعالى ايضا لانا نقول ما ذكرنا انما يدل على ان للصدق حسنا اما
بذاته واما انه مقتضى ذاته من حيث هي فلا وحينئذ جاز الاختلاف بالقياس كما ذكره
واقول في بحثنا ما اولا فلانه قوله وكلامنا فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة
الى احكام الله تعالى المراد من الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله تعالى ان كان الحسن والقبح فيما يتعلق
به احكام الله تعالى من افعال المكلفين على ما هو مر عنه في صدر البحث في تحرير محل النزاع
بل انه لا حكم بان الفعل حسن او قبيح بحكم الله تعالى حتى يخرج الافعال التي لم يتعلق بها احكام
الله تعالى كافعال النائم والساهي فيتوجه ان المقصود ليس اثبات الحسن والقبح فيما يتعلق
به احكامه تعالى وهو الافعال الاختيارية فاذا ثبت فيهم تم المقصود وان الصدق والكذب

من هذا القبيل كيف والكذب حرام والكذب حسن اي كان المعنى الحسن والقبح في افعاله
تعالى يعني لا يلزم من اختيارنا صدقنا على كذبنا الا كون صدقنا حسنا وكذبنا قبيحا
ولا يلزم ان يكون صدقه تعالى حسنا وكذبه قبيحا فيما بعده من عبارته متوجه عليه ان لا
قوله وكلامنا فيه بل وكلامنا في الافعال مطلقا والظاهر ان مراد الشارح انه لا يلزم من كون
فعلنا متصفا بالحسن العقلي كون فعله تعالى كذلك اذ قد يختلف حال الفعل في الحسن والقبح
بالنسبة الى الفاعلين على ما يدل عليه النظير الذي ذكره والمراد تمكين العبد من المعصية وقدرته
عليها فلا يتوهم انه يدل على نفي الاختيار في العبد اقول وجوابه ح انه قائل بالفصل
اذا ثبت الحسن والقبح العقلي في حقنا وفي افعالنا ثبت في افعاله تعالى وكون الحسن والقبح بالنسبة
الينا حسن القبائح اليه تعالى ليس بهما في هذا المقام واما ثانيا فلان ما ذكره في جواب البحث
ليس بوجه لان ما ذكره من الدليل على ما عرفت يدل على ان الحسن والقبح ذاتي للفعل مقتضى
ذاته وبنا الجواب الاول عليه فتامل قوله لتوقفه اي لتوقف وجوب النظر على
افادة النظر للعلم مطلقا اي في الجملة وانكره السمنية في الالهيات خاصة وقد انكرها
المهندسون على ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم
الا بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفيه ما قيل
عليه فان قلت ما ذكرتموه متعلق بوجوب النظر في معرفة الله تعالى والكلام في النظر في
المعجزة قلت النظر في معرفة الرسالة من الله تعالى نظر في معرفته من حيث الصفات
الفعلية ونقول وجوب النظر في معرفة الرسالة من الله تعالى يتوقف على وجوب النظر

في معرفة فيتوقف على هذه المقدمات ايضا وكذا ان تحمل المعرفة المذكورة على
معرفة الرسالة منه تعالى وباقي المقدمات على حالها فكل واحد منها لا تثبت الا بالنظر
الدقيق فبطل اعتذارهم بان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس اقول
للمعتزلة ان يقولوا في حل النقض بناء على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى
بان الله تعالى وجب عليه اراءتهم المعجزة وللاشاعرة ان يقولوا اعادة الله سبحانه جارية
باراءتها للمكلفين فح لا يلزم الافحام ويؤيد ما ذكرنا انه اذا كان المكلف كحفظ
نفسه عن سماع قول الرسول انظر في معجزتي لا يمكن للرسول اثبات الرسالة عليه
لم يجب عليه النظر ايضا لانه من قبيل التكليف الغافل المستحيل حيث لم يتصور ذلك ايضا
بل لا بد ان يقال وجب عليه تعالى اسماعهم او كان عادته ذلك فكذا القول في صورة
اراءة المعجزة فتامل قوله فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع هذا الكلام
مشعر بان هذا الجواب مشترك ولعل وجهه ان المعتزلة لما جعلوا العقل حكما
في الاحكام واعتبروا الحسن والقبح والعقل الحكيم يقبح التعذيب قبل العلم بوجوبه وجوب
ان يتمحل الوجوب العقلي كاف لوجوب النظر دفعا لاحتمال الضرر في المال او يتوقف
في الحال بل ان الوجوب العقلي لو كان موقوفا على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب
موقوف على تحقق الوجوب في الواقع فيكون مطابقا لزم الدور وكذا في الشرعي
بعينه فان قلت هذا الجواب لا يدفع لزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات
النبوة انما يندفع في اثبات الوجوب على المكلفين لا بثبوت الوجوب في الواقع قلت

العجز

العجز عن الاثبات انما يكون اذا توجهوا الى مقدمات دليل المستدل ولم يرجعوا عنها
ثم لم يتمكن المستدل من اثبات المدعى عليهم وههنا ليس كذلك وفيه ان هذا الوهم لكان
وجها او محل ولم يحتج فيه الى منع قول الخصم لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع وانه
لا يتم لان المراد بافحامهم عجزهم عن الاثبات انهم لم يتمكنوا من الاثبات عليهم بسبب اعراضهم
عن النظر اذ الكلام في هذا العجز بل الجواب ان المقصود من محل دفع الدور الذي اورده
المكلف وكان حجة على الرسول الخصم مستدل فح فللرسول ان يمنع المقدمة القائلة
لا يجب النظر الا في قوة قولنا وجوب النظر موقوف على النظر والاظهر ان يعتبر
افحام الانبياء باسكاتهم في مقابلة حجة المكلفين بما ذكروه من الدور لا اثباتهم في
مقام الاثبات والحاصل ان المراد الالزام في مقام المنع لا في مقام الاستدلال واما الالزام
في مقام الاستدلال فانما يلزم على تقدير ان يتوجه الخصم الى مقدمات المستدل ولم يتمكن
المستدل من الاتمام عليه لا على تقدير اعراضه عنها واما العجز عن الاثبات بسبب اعراضهم
عنها فلا ينفي فايدة البعثة كما لم ينف فايدة البعثة اذا لم يسمع قول الرسول انظر في
معجزتي اختيارا او بدونه فتامل قوله وليس ذلك من تكليف الغافل الذي هو من
تكليف الغافل المستحيل لان الغافل الذي لا يجوز تكليفه من لا يفهم الخطاب كالصبي
او يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذي لم يصل اليه دعوة نبي والمكلف في هذه الصورة
يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرط التحقيق والا لزم
الدور فان قلت لعل المكلف يحفظ نفسه عن الاطلاع على دعوة النبي واظهاره انكره

مكلف او قول انظر في معجزة قلت يجب على الله تعالى هذا الاطلاع بناء على انه لطف
على قاعدة الاعتزال ولان عادته تعالى جارية به كما هو رأي الاشاعرة **قوله** والذي يمنع
الحكم بقبح نسبة الكذب اليه قبل السمع يعني يلزم ان يكون كذبه تعالى بحيث لا يمكن لنا
الحكم بقبح نسبته اليه فيكون لزوم المحال في فعله تعالى ولا حاجة في النسبة بمعنى المصدر المبني
للمفعول او جعل النسبة بمعنى الانتساب فيرجح في كونه كاذبا كما في شرح الشرح وغيره
وقوله قبل السمع على سبيل التنزل اذ نقول بعده انه لا يمكن العلم به بالسمع ايضا للزوم
الدور وحاصله انه يلزم ان لا يعلم انتفاء الكذب عنه ويلزم من ذلك ان لا يجزم بصدقه
اصلا لان صدقه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى
اذ لو جاز كذبه لم يمكن تصديقه للنبي باظهار المعجزة فانه في قوة قوله هذا صادق في
دعواه والا على صدقه واذا كان السمع متوقفا على صدقه لم يمكن اثباته به وقد عرفت
ان لا جزم من جهة العقل فينسد باب اثبات النبوة لتوقفه على الجزم بصدقه ومن تفرع
اليه الشرع عن كلامه هذا ظاهر مساق الشرح وعلى هذا يكون قوله فينسد باب اثبات النبوة
متعلقا بقوله ويلزم ان لا يجزم بصدقه ويكون دليل قوله حجية السمع فرع صدقه تعالى فتم
عند قوله والا على صدقه وضمير كلامه راجع اليه تعالى او يمكن ان يكون معنى الكلام جاز
كذبه تعالى لم يكن تصديقه للنبي والا على صدقه ولو كان كذلك ينسد باب اثبات النبوة
واذا كان كذلك ارتفع الوثوق عن كلام الرسول فلا حجية في كلامه فلا دليل سمعيا
الا بالسنة فقط والاجماع والقياس لا يثبتهما بكلام واما الكتاب فلان المفروض تجويز

كذبه تعالى عن ذلك **قوله** من العالم بخلاف فانه خلاف ما ذكره والتقييد به بيان انه
لا يصح ذلك من الجاهل بل لان صحته من العالم مما لا يمكن النزاع فيه **قوله** لا يمتنع
اظهار المعجزة على يد الكاذب في قوله امتناعا عقليا حمل الامتناع العقلي على
الامتناع الذاتي المقابل للامكان العام فمنع امتناع الكذب على الله تعالى ومنع امتناع
اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا ذاتيا فقولك لعدم لكن بالذات ينسد باب اثبات
النبوة قلنا ممنوع انما يلزم سد باب اثبات النبوة لو لم نجزم بعدمه بمدرك آخر كالعادة
اقول فيه نظر لان الظاهر ان مراد المستدل من الامتناع والجواز الامتناع العقلي
بمعنى عدم تجويز العقل وقوعه والجواز العقلي بمعنى تجويز العقل وقوعه وحاصل
حاصل الدليل انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع شيء عليه تعالى امتناعا عقليا
بمعنى ان العقل يجزم بسلب صدوره عنه اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه قبيح
عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم بسلب صدور القبيح عنه فيجوز العقل اظهار
المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك لم يثبت النبوة فينسد باب اثبات
النبوة وعلى هذا الظاهر انه يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله تعالى امتناعا
عقليا بمعنى ان العقل يجزم بسلب صدوره عنه وح يتعين الجواب الاخر وهو انا
لا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء الامتناع العقلي بالمعنى المذكور اذ يجوز
ان يمتنع لمدرك اخر وعلى ما حمل الامتناع العقلي يحتاج في تقدير العلم عنده قوله فلا
يمتنع عليه شيء القبيح قوله الجواز ان يمتنع لمدرك اخر وعلى ما وجهنا لا يحتاج اليه كما لا يخفى

فيحتمل على ما ذكرنا تجوزا عن مخالفة الظاهر وورود الاعتراض من هذا وقد
يحتمل المدرك الآخر ان القبيح بمعنى مخالفة المصلحة منتف عنه تعالى عقلا ومن المعلوم
ان الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب مخالفة للمصلحة وقد يحتمل انه علم قطعا
انه نقص يجب تنزيهه عنه اقول فيهما نظر اما في الاول فلان العلم بان خلاف
المصلحة لا يصدر عنه تعالى انما يثبت بانه قبيح عقلا يستحق فاعله الذم وهو تعالى
منزه عنه فيلزم القول بالقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه واما في الثاني فلانه
صرح في المواقف بان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي ويمكن الجواب عن
الاول بان العلم بانه تعالى لا يفعل خلاف المصلحة ربما يحصل بالاجماع على ذلك وعن
الثاني بانا لم نجعل النقص صفة لصدور اللفظ عنه حتى يرجع الى الفعل بل
للكلام النفسي الذي من قبل عند الاشاعرة والاجماع منعقد على امتناع اتصافه
بصفة النقص وفيه بحث اذ في اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يكن كلام لفظي و
لا نفسي بل يصير منه فعل يدل على ان هذا الكاذب نبي فالنقص لو كان انما يكون
راجعا الى فعل الاظهار لا الى الصفة التي هي كلامه النفسي فتامل وقد جعل في المواقف
المدرك للعادة اذ علم بالعادة ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكاذب اقول
ويشكل في اظهار المعجزة اول على يد نبي الاول اذ لم يتحقق العادة بعد وعلى
هذا لم يثبت نبوة احد من الانبياء اللهم الا ان يقال العلم في يخلق العلم الضروري
او الالهام بانه نبي حق وان دلالة معجزته على دعواه حق لكن يقدح من المقدم

هذا مستبعد لغير النبي وخلاف العادة قوله وعلى الثاني انه لو اريد بقبح التثليث
التحريم الشرعي وهو المنع عنه من قبل الله تعالى يعني لو اريد بقبح التثليث ما يترتب
عندنا على التحريم الشرعي من الذم والعقاب فهو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان
اريد بالقبح معنى آخر فلا يضرنا لانه اثبات لغير المتنازع فيه واما هذا التوجيه
ان كان خلاف الظاهر لكن لا بد من حمل الكلام عليه ليتوافق السابق ويطابق الواقع
فتامل قوله او كان ايجابه عبثا فان قيل الوجوب العقلي هو ان يكون الفعل في
ذاته بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب فلا يكون
مستفادا من الشرع والايجاب من الله سبحانه بمعنى كشف الوجوب الثابت
كما مر فكيف يصح حمل قوله او كان ايجابه عبثا الكشف لم يكن لمعنى في ذلك لان فائدة
الكشف انكشاف حقيقة الواقع وقد حصل وان حمل على الاثبات لم يوافق القاعدة
قلت المراد انه لا فائدة فيه تصلح ان يكون مقصودة بالذات اذ مجرد انكشاف
الواقع ليس فائدة مقصودة بل لا بد ان يكون في ذلك الانكشاف ترغيبهم الى
الاعمال والافعال الحسنة وتنفيرهم عن الافعال القبيحة والحاصل ان المقصود منه
العمل فيتوجه انه لا فائدة للاعمال الى آخره فتامل واجاب بعضهم عن السؤال المذكور بان
الظاهر من مذهب المعتزلة ان الوجوب والحرمة صفات ثابتة للافعال في ذواتها
لا من الشرع بل هو كاشف عنها كما مر ويمكن ان يحمل على ان للافعال صفات في
ذواتها تقتضي الايجاب والتحريم من الله سبحانه والعقل قد يطلع على ذلك الفرق

او بالنظر قبل الشرع فيثبت الوجوب عقلا بهذا المعنى فلعله نظر الى هذين
الوجهين فاورد ذينك الوجهين ونسب هذا التوجيه الى بعض الحنفية حيث
جعلوا الاحكام مستندة الى اثبات الله تعالى مع القول بالحسن والقبح العقليين
وجعلوا العقل مرجح الله تعالى يعرف به انه تعالى اوجب الفعل الفلاني او حرمه
ولهذا امكنهم ان يخالفوا المعتزلة في كثير من فروع قاعدة الحسن والقبح اقول
بما ذكرنا من الجواب الذي غفل عنه ارتكاب هذا التوجيه البعيد بل غرض الشارح
من التوجيهين بيان ان منع كون العبث يصلح رجوعه الى الشكر والى الحاجة قوله
فلان هذا من الشكر وذلك لان المراد من الشكر صرف العبد جميع النعم التي انعمها الله
خلق لاجلها اقول في قوله هذا اشارة الى ان المدعي هنا رفع الايجاب الكلي
الذي ادعاه المعتزلة لا اثبات السلب الكلي الذي كان مدعى الاشاعرة وفيه
هذا الدفع الجواب ان الحظوظ الدنيا للنفس غير منحصرة في الحسي بل اللذة العقلية
اتم على ما تقرر في موضعه والعبادات لما كانت وسيلة الى التوجه الى جنابه والتقرب
حضرته لان تلتذ به النفس الكمل التلذذ لان في بعض العبادات كبعض اعمال
الحج لم يكن لذة عقلية اقول وفيه بحث اذ لابد في كل عبادة ان يكون قصد التقرب الى
الله تعالى ولابد حين الاشتغال بها استمرار هذا القصد وعدم الذهول
عنه فيلتذ النفوس به خصوصا اذا علم انه مما امره تعالى به وجعله وسيلة الى تقربه
ورضاه تعالى وقد قال الله تعالى ورضوان من الله اكبر فتأمل على ان ظاهر العبادة

بدل على نفي الفائدة عن فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية مطلقا و
الجواب ان المراد الفائدة الباعثة للعبد على الفعل والكف حتى لا يكون عبثا
اذ عند المعتزلة انه اذا لم يكن فعل المختار معللا بالغرض كان عبثا ولا يكفي
للخروج عن العبث مجرد اشتماله في الواقع على الفائدة فيجب ان يكون الفائدة
مما علمها المكلف عقلا لان المفروض ان شكر المنعم واجب عقلا ومن المعلوم ان
انتفاء العلم بالفائدة في اكثر العبادات بمجرد العقل ثم اقول يمكن توجيه بان معنى
الوجوب العقلي ليس ان العقل يجده بالضرورة او بالنظر بل انه مشتمل على صفة
الحسن في الواقع وان لم يمكن العلم به الا من طريق الشرع وكشفه فحاصل
ان حسن العبادات متحقق في الواقع الا ان العلم بها انما يحصل بكشف الشرع عنه ثم
بعد الكشف يحصل الالتذاذ على ما ذكرنا وبما قررنا يظهر ورود النظر على قوله
فلان امور الاخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه لا من جهة انه لا يلزم العلم بالحكم
الفائدة بل يكفي تحققها وترتبها على الفعل في الواقع لانه يكون عبثا حينئذ عند
المعتزلة بل من جهة انه يجوز ان يكون شكر المنعم واجبا عقلا لكن ذلك الوجوب
مما يكشف عنه الشرع وبعد كشف الشرع كان تصوره باعثا للمكلف على الفعل
فلا يلزم العبث قوله لا يخفى ان المنع الذي اورده في الرد عليهم لان جواب المعتزلة لم
على الدليل يرجع الى منع سند فهذا منع على السند وهذا ارفع من الحقق اشار
الشارح المحقق الى توجيهه حيث اضرب عن منع لزوم الحظوظ في قوله بل معلوم عدم

قوله اما لانه تصرف في ملك الغير اقول نعم ولكن ليس فيه ضرر المالك لانه لا ينتقص
منه والمالك منزه عن الاحتياج اليه كما في القول الذي بعد هذا وحرمة التصرف في
ملك الغير عقلا انما هي لكونها مبنية على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم ولو سلم انها
عقلية فذلك فيمن يتضرر بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير
والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر قوله
وبهذا يندفع المعارضة المذكورة قوله فانه يعد استهزاء لم يقل انه استهزاء
لانه ممنوع فان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن ذلك مما يعد استهزاء فكان في
صورته ففيه سوء الادب يجب ان يحترز عنه وذلك كما قال الاشاعرة ان اسماء الله
تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء
الادب فتامل قوله وهو انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع عند الاشاعرة
اذ لا حكم عندهم الا من الشرع كما مر واذ لا شرع فلا حكم فلا حرج في شيء من
افعالهم سواء كانت اضطرارية لا يمكن البقاء او التعيش بدونها او اختيارية
يمكن التعيش بدونها وذهب المعتزلة الى ان الاضطرارية جائزة قطعا كذا ذكره الش
اقول وعلى هذا يظهر جواب آخر غير ما ذكره الشارح عن دليل المص على الحاظر ان
يقال كل ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ليس اختياريا بهذا المعنى اذ لا
يمكن التعيش بدون الحركة والسكون معا والمقسم هو الافعال الاختيارية الا
ان يقال المراد بالاختياري ما يمكن التعيش بدونه بخصوصه وذلك متحقق في كل

واحد من الحركة والسكون لكن لا يخفى ان الكون المطلق الشامل لهما مما لا يمكن
التعيش بدونه فكان اضطراريا خارجا عن المقسم لكل واحد من نوعيه من حيث
حصول الجنس في ضمنه اضطراري اذ الجنس منحصر فيهما ولا يمكن تحقق الجنس الا في ضمنهما
قوله ولهم فيها ثلثة مذاهب الحظر والاباحة فان قيل كيف يتصور القول بالحظر
والاباحة العقليين مع فرض ان لا حكم للعقل فيها بالحسن والقبح قلنا المراد ان الفعل
الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم
فيه بحكم خاص تفصيلي في نفس الفعل يحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة او
مباحة عند العقل هذا ملخص ما في شرح الشرح ماخوذ مما ذكره المص آخر هذا الشرح
اقول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا فيعلم
الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان بضم الصغرى السهلة الحصول الى ذلك الحكم
الكلي الاجمالي الحاصل من تسليم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضروري ولا يخفى ما فيه
من التعسف لو اريد انه لا يدرك هنا صفة محسنة او مقبحة بخلاف القسم السابق
على ما يظهر من تقرير الش على ما سيجيء في عدم جريانه في مذهب من قال باستناد
الحسن والقبح الى ذات الفعل او الى صفة ليس هو معنى التفصيل والاجمال والجواب بتغيير
هذا الشق ان المراد بالصفة ما يتناول الذات ولا استبعاد فيه لانهم اطلقوا الصفة
على الذاتيات كما يقال المثلثان مشتركان في جميع صفات النفس والمراد ان العقل لا
يدرك علة حسن اكل الفواكه مثلا ولا علة قبحه من حيث انها علة على سبيل التفصيل

بخصوصه وان علم اجمالا لا يقتضي قبل الحظر مثلا انه يشتمل على علة وسبب بخلاف
القسم الثاني والعلم بخصوصه العلة لا يحصل من العلم بثبوت الحكم على الاجمال فالمراد
بالتفصيل والاجمال التفصيل والاجمال في العلم بالعلة لانه الحكم على فعل فعل
على ما يفهم من بسط شرح الشرح فتأمل ولا يتوهم من اخذ المفسدة والمصلحة في التفسير
انه خلط المعنى المتنازع فيه وهو ما يستحق فاعله المدح والذم بغير المتنازع فيه
وهو موافقة المصلحة وما يقابلها مما ليس بمتنازع فيه على ما مر لان المراد بالمصلحة و
المفسدة الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لا ما مر مما هو عقلي بالاتفاق لكن على
هذا كان المباح خارجا عن القبح والحسن ويجي ما يدل على ان في المباح يتحقق الحكم بالحسن و
القبح حيث يقول وان اردت حكم العقل بالتخيير فالمفروض انه مما لا حكم للعقل
فيه بحسن ولا قبح فبل ذلك التناقض وحيث يقول من قبيل التبليغ الغرض ان لا حكم فيه بخصوصه
اذ لا يدرك صفة محسنة او مقبحة ولا تنافي في ذلك الحكم العام بالاباحة هذا ويمكن ان
يقال انه اذا اشتمل الفعل على مفسدة عقلية كان مما يستحق فاعله الذم وعليه فحسن
تفسير الحسن على الاشتمال فعل على مفسدة لا يشتمل على مصلحة فيتناول المباح فتأمل
قوله وقد فرضنا ضدين لا ثالث لهما اقول لا حاجة على اعتبار التضاد
الذي ما كان منع الجمع بل يكفي ههنا منع الخلو المستفاد من فرض ان لا ثالث لهما كل
في شرح الشرح انما قال لا ثالث لهما اذ لو وجد لهما ثالث لجاز تركهما جميعا اشتغالا
بالثالث فلم يلزم التكليف بالمحال وفيه بحث لان الثالث ايضا حرام يجب تركه

فان

فان قيل يجوز ان يكون الثالث مما يدرك فيه جهة حسن قلنا فكذا الضدين
فبالجملة لا حاجة الى نفي الثالث انتهى فان قلت المراد انه لا ثالث لهما من
جنسهما وهو ما يقتضي العقل فيه شيئا ما او رده من البحث قلت حمل الكلام
على نفي الثالث بهذا المعنى تكلف يحتمل امرين احدهما نفيه مطلقا وثانيهما
نفي خصوصيته كونه مما يقتضي العقل فيه بحسن او قبح وعلى الاحتمال الاول لا يلزم
التكليف بالمحال والاظهر ان يقال لا بد في لزوم التكليف بالمحال من اخذ عدم
الواسطة بين الامرين سواء كانا امرين لا واسطة بينهما كالحركة والسكون او
ثلثة امور كذلك او اربعة امور كذلك وما ذكره الشارح من نفي الثالث لتعيين التمثيل
بالاول لان التمثيل به اخصر واظهر لا لانه لو تحقق ثلثة لا رابع لها لم يحصل المقصود
وهو لزوم التكليف بالمحال والمراد بالتكليف بالمحال التكليف العقلي او
الشرعي بعد ورود الشرع لانه موافق للعقل فتأمل قوله والتسويغ والقبح
هو ان تناول العبد المستلذات التي خلقها الله بمنزلة تناول المملوك قطرة
من بحر مالكه بل اقل فالكيف يحكم العقل بتجويزه وعلى هذا يندفع ما توهم على ما قيل
من انه مثال اخص على الاسناد بعيد باستبعاد الحظر ولا حجة فيه فتذكر وليس يحكم
لدفع ضرر الخوف اولى من العكس فان رجح ضرر الخوف بكونه اشد لتجويزه
الضرر الاشد من ضرر التحمل رجح الاخر بكونه ناجزا مقطوعا به عند العقل و
شرح العلامة انما يمتنع كون صورة الضرر الناجز مما لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا

قبح ليندرج تحت المتنازع فيه اقول اذا ثبت ان تحمل الضرر الناجز عما الحكم فيه العقل
بالقبح ثم المعارضة لانه اذا كان الصبر على الضرر الناجز حراما قبيحا عند العقل كان
التصرف واجبا فلم يكن حراما وذلك لان الوجوب مناف في التحريم سواء كان الوجوب
واللزوم من جنس واحد حاكم فيه العقل بعينه بشيء اولا على ان هذا ما كان مشترك
الورود اذ للقائل ان يمنع كون التصرف في ملك الغير مما لا يحكم فيه العقل بحسن ولا
بقبح فيخرج عن محل النزاع **قوله** والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف
وجعل المص ما نقله من دليل المحرم معارضة لدليل المبيح ويمكن عكسه الظاهر على ما لا يخفى
وليس غرضه اتمام المعارضة في الواقع وعلى اعتقاده بل انه يمكن المعارضة لدليل
المبيح بدليل المحرم من قبله بعين لو قطع النظر عما اورد على دليل المحرم كان معارضة
على هذا الدليل فصار حاصل الكلام ان دليل كل من المحرم والمبيح كان معارضا
للاخر فتعارضا تساقطا وبطل حكمهما معا وان قطع النظر عما اوردنا على
الدليلين فهذا البحث على سبيل التنزيل والاستظهار مع تسليم عدم ورود ما اورد
عليهما فتأمل **قوله** فالبعض مباح والبعض محظور اقول او نقول الكل اما مباح
او محظور ولا ندري ايهما واقع لان التعارض في الادلة لبطلانها بل لبطلان الادلة
المذكورة وعدم دليل آخر تام على احدهما فان قلت انا بينا بطلان حكم العقل في
مطلق تلك الافعال بالتحريم والاباحة سواء كان في البعض او في الكل قلت قد
اجبنا عن قبلهما بما مر فلم يثبت بطلان حكم العقل في تلك الافعال مطلقا فتأمل

قوله والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام هذا مفهومه بحسب اصل اللغة
ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد بهذا الكلام الا اذا اريد بالحكم
المعنى المصدري ويحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكر قدس سره اقول السباق في
في الشرح حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل ثم
تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون
الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان
لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل يحمل ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى
مجازي ثم الكلام يطلق على اللفظ الدال بالوضع وعلى مدلوله القائم بالنفس على
ما هو راي الاشعري فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه نحو الغير للافهام ولا
عناد عليه واما الكلام النفسي الموجه نحو الغير للافهام واورد عليه ان النفسي لا يقصد
منه الافهام ووجه بان المراد انه يقصد من ابرازه الافهام لظهور انه لا افهام
بدون الابراز لفظيا كان او نفسيا والانسب بمذهب الغزالي ان يحمل على
الثاني لان الخطاب اللفظي ليس بحكم عند الاشاعرة حقيقة بل هو دال عليه
فالكتاب مما جزاته دلائل الحكم الذي هو ذلك الكلام النفسي فاندفع ما قيل ان
الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله
تعالى او ما يقوم مقامه فلو كان الحكم الفقهي خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله
الحاصل عن خطابه وذلك لان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي و

لا استبعاد في كون اقواله وافعاله عم كاشفا عن الحكم القايم بذاته تع
وكذا الاجماع وغيره والثاني ان الحكم المأخوذ في تعريف الفقه بمعنى الاسناد وهو
متعلق الفقه فيقال علم مار بالمعنى المصطلح ههنا فاندفع ما يوهم انه لو
اذا اريد بالاحكام في تعريف الفقه خطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين
كان ذكر الشرعية تكرارا في تعريف الفقه قوله والرسول السيد انما وجب طاعته
هذا اعتراض يندفع بما ذكر وكذا يندفع النقض بخروج الاحكام المتعلقة بافعال
الصبي لانهم غير مكلفين ان الاحكام المذكورة متعلقة بفعل الولي حقيقة
مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي فان قلت تعلق الحق بماله او ذمته حكم
شرعي مغاير لاداء الولي على ان هذا لا يستقيم في صحة بيعه وصحة اسلامه وصلوته
وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لا حكم عنده بالنسبة الى الصبي الا وجوب
اداء الولي الحق من ماله والصحة والفساد وكون الصلاة مستتبعا للاثر او مستتبع له
وذلك امر عقلي ككون الشيء مصليا او تارك الصلوة لا حكم شرعي ومعنى مندوبية
صلوته تحريض وليه اياه عليها لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وقيل
من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبة
ثم بل الثواب انما هو للولي عند المعرف فتامل وكذا يندفع انه غير متناول
للاحكام الثابتة بالاجماع والقياس لان الاجماع والقياس مظهر لا مثبت بالخطاب
لا مثبت وكذا يندفع ان الخطاب قديم عندهم والحكم حادث لصحة قولهم حلت

المراد

المراد بعد ما لم يكن حلالا بان الموصوف بالحدوث متعلق الخطاب لا نفسه قوله
ليتناول الا يعم من احكامه بل لتناول ما يعم من الاحكام المعينة كوجوب
صلوة الظهر وصوم رمضان اذ لا يصدق عليه انه خطاب متعلق بجميع افعال
المكلف على ما يقتضيه اضافة الجمع الى المعرف باللام والحاصل ان دلالة
الجمع المعرف باللام على العموم ودلالة الجمع المضاف اليه مما ذهب اليه المحققون على
ما سيأتي فان اعتبرت بالاول فلم يعتبر بالثاني ويمكن حمل قوله ما لا يعم على ما لا يتناول
ما لا يعم جميع الافعال وجميع المكلفين ليتناول هذه الصورة وقد يجاب بانه لا
يراد ههنا العموم وانت تعلم ان هذه الصيغة صيغة العموم حقيقة فيه مجاز
في غيره دفعا للاشتراك فكان خلاف الظاهر وللتنبيه عليه قال الشارح لكان
فالمراد بالتناول التناول بحسب ظاهر اللفظ او ظهور التناول قوله لكن
وقد يجاب بانه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس
مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس
الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال المكلفين
فانه ظاهر البطلان انتهى ومبنى الكلام على ما هو المشهور من ان اللام
ابطل الجمعية في كل الجمع وفي اللفظ اقول فيه نظر لان هذه عدوها من صيغ العموم
وجعلوها حقيقة فيه مجازا في غيره دفعا للاشتراك وابطال الجمعية اينما وقعت
العموم الذي مآله كل واحد واحد فكيف يقدح جوابا مثل قولنا فلان يركب الخيل

فكان القاتل واحدا منهم من قبيل المجاز وبحث في الشرح ولا فرق بينه وبين
المثال الذي ذكره قال في المطول نحو قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا منها
مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم وقد التزمه من
كلام صاحب الكشاف ويمكن توجيه الكلام بوجه آخر وهو انه يمكن التعلق ببعض
الافعال بالجماعة بعين بعض منها كما يقال دخل فلان بلد مصر اذ لا يتصور الدخول
في كل البلد في زمان واحد فكذا ههنا لا يمكن التلبس بجميع افراد الخيل وكذا لا يمكن
تلبس الخطاب الواحد بجميع افعال المكلفين فلا مجاز فليتامل قوله كلها من وضع
الشارع وجعله اقول لو جعل الوضع بهذا المعنى كان جميع الاحكام
عند الاشاعرة مما كان على سبيل الاقتضاء والتخيير ايضا يدخل فيه لان عندهم لا وجوب
ولا حرمة الا بجعل الشارع ووضعه على ما عرفت فلعل ذكر الاقتضاء و
التخيير للتفصيل للانواع لا للاحتياج ولو جعل اضافة الخطاب اليه على
مزيد اختصاص له تعالى بان كان بجعله ووضعه لا يحتاج الى قيد آخر فتامل قوله
والحاصل ان مرادنا من الاقتضاء او التخيير يعني يصدق على سببية الزنا لوجوب
الجلد انه خطاب متعلق بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء الا ان يكون
الاقتضاء صريحا فيه بل ضمنا فيه ومفهوما منه فلم ان السببية غير الاقتضاء
لكنه متضمن اقول وعلى ما قررنا لا يرد النقض بالقصص لانها تتضمن قبوله الفعل
حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل كذا حتى لا تعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي

اذ

اذ دلالة القصص على افعل ولا تفعل غير مسلم بل القصص خبر لا يدل الا على
ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل قوله اعتبروا وهو حكم
لا محالة بخلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانه يدل على وجوب الجلد عند
الزنا فالفرق ظاهر قوله فصير المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم
مكلفون اقول فيه بحث لانه ان اريد بالمكلفين المكلفون بهذا الخطاب ورد
عليه النقض بخروج خطاب الاباحة اذ المباح غير مكلف به على ما يجيء بل المندوب
والمكروه ايضا وان صدق عليه انه خطاب متعلق بفعل من كان من شانه
ان يكون مكلفا من حيث كان من شانه ذلك لان الاباحة الشرعية ايضا تتعلق
بها فعل المكلف اذ المقسم للاحكام بحثه هو فعل المكلف لكن لا يرد النقض
بمثل قوله تعالى وما تعبدون من دون الله حصب جهنم في مقام الوعيد لانه و
ان صدق عليه انه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف بناء على انه وعيد
لكن لا من حيث انه مكلف بهذا الخطاب بل لا يبعد ان يقال الاباحة على
قياسه ايضا لا اخراجه بل يكفي كونه مكلفا بهذا الخطاب فان المخاطبين ليسوا
مكلفين بنفس هذا الخطاب لانه خبر وان كانوا بالعلم به لكنه خطاب آخر
وان اريد المكلفون من حيث هم مكلفون في الجملة دخل فيه الآية التي ذكرنا
وهو قوله انكم وما تعبدون من دون الله الآية على ما قررنا ويمكن ان يلتزم انه حكم
باعتبار اشتماله على الوعيد كان حكما اذ المقصود بالذات منها هو الوعيد لا الخبر

وفيه ما مر ان الخبر لا يدل على النهي بل الاصوب ان يقال المراد في التعريف ان
الحكم المذكور لا يتناول غير المكلف ههنا قد دخل فيه الاصنام واشار اليه الشارح
بقوله ولذا لكن عمّ المكلف وغيره قوله ولو سلم ان لا دور من حيث ان تصور
المتعلق يتوقف على تصور الحكم الشرعي بوجه ما كان قبل التحديد وكان شرطا
لامكانه لا على تصوره بهذا الوجه الذي يطلب من التعريف فلا دليل في اللفظ عليه
فان الفايدة الشرعية لا يفهم منها ذلك اصلا فيفسد التعريف وان لم يفسر
بذلك بل بما لم يكن حسيا ولا عقليا على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد
احتراز عن خطابه بما لا يفيد فايدة شرعية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات
ورد على طرد الحد اخبار الشارع من المغيبات التي لا طريق الى معرفتها الا الحس ولا
العقل فزيد على الحد المذكور قيد يخصه بالانشاء وهو قولنا تخصيص بان لا يحصل تلك
الفايدة الا بالاطلاع على الخطاب وبهذا القيد اندفع النقض لان فايدة الاخبار
عن المغيبات وهي معرفتها اذا وقع قد تطلع عليها من غير خطاب الشرع فانه لولا اخباره قد يعلم
بدون الاطلاع عليه وبهذا التقرير اندفع النقض بما لا يستقل به العقل كاحوال
المعاد الجسماني لانه يعلم اذا وقع وان لم يعلم قبله بالعقل ولو فرض ان ههنا حكما
لا يستقل العقل بمعرفته اصلا فلا يرد النقض به لانه من حيث انه مضمون
الخبر وكان له خارج غير ما في النفس يمكن للعقل معرفته بدون الخبر والحاصل انه يعلم
من شان تحققه ذلك فلا شك ان من شان نوعه ذلك واما ما اليه اشار بقوله ومنه

ان يعلم لوقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر بين الكلام فان مدلول الكلام الانشائي
لا يمكن الاطلاع عليه الا بالتلفظ وانه ليس كذلك بل قد يكون ذلك بالاشارة
وغيرها من العلامات اما مثل قول الشارح وذلك بما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه
توقيفا محل نظر الا ان يقال ذكر اللفظ على سبيل التمثيل والمراد انه لا يعلم الا بالاعلام
بخلاف مضمون الخبر فانه قد يعلم لا بالاعلام والالهام ايضا اعلام ويمكن
ان يقال لا يفهم من غير لفظ اضرب مثلا معنى طلب الضرب بل يفهم مدلول اللفظ
اضرب بعينه بل يعبر عنه بصيغة مدلولها مفهوم تام بخلاف مدلول اللفظ طلب الضرب
فتامل وقد تقرر عندهم وصح في الشرح ان مدلول الكلام الانشائي كان اللفظ موجدا
له فح يلزم ان يكون اللفظ الحادث موجدا للمعنى القديم على ما هو المراد بالاشارة
والجواب بان المراد الاول لم يكن مدلول الكلام اللفظي الانشائي بعينه بل معنى نحو
ذاتا تختلف بنوع من الاعتبار فتامل ويمكن حمل الخطاب في التعريف على اللفظ او يحمل
الفايدة الخطاب النفسي وهو ان كان قديما من حيث الذات عندهم لكنه من حيث
انتسابه بكونه خطابا وفايدة انما يحصل من اللفظ المفهم له ولو حمل على النفسي يحمل
الخطاب مثل الايجاب على التحريم والفايدة مثل الوجوب والحرمة سواء كان الايجاب والوجوب
متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار كما يذكره الشارح او متغايرين بالذات كما
هو المشهور اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار
اخر وبالحقيقة ترتب احد الاعتبارين على الاخر وفي الايجاب من حيث الذات او

من حيث قيامه بذاته تعالى متقدم على تعلقه بالافعال فلا محذور وقوله ولا
دور دفع لما يتوهم من قوله لا يحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على ذلك
الخطاب وهو ان الاطلاع على الشيء معرفته فتلك الفائدة يتوقف على معرفة
الخطاب المخصوص الذي لا يعرف خصوصيته الا بمعرفة الفائدة فيه وهو دور يتوقف
على معرفة الخطاب الذي هو الحكم فيكون تعريفه به دوريا فاجاب بان المتوقف
على الاطلاع على الخطاب المخصوص عن الحكم هو حصول الفائدة لا تصورها والمعرفة
معرفة الخصوصية او الحكم بتصورها لا حصولها فلا دور وكذا في شرح الشرح اقول لا
يخفى ما فيه فان حصول الفائدة لا يتوقف على الاطلاع على الخطاب المخصوص بل
معرفتها متوقفة على ذلك الاطلاع فلا يندفع الدور بذلك بل الحق ان تقرير
جواب الش بان العلم بحصول الشيء غير تصوره فالعلم بحصول الفائدة المخصوصة اي ذلك
الفائدة ووجودها يتوقف على العلم بحصول الخطاب المخصوص اي ذاته ووجوده
وتصور مفهوم الخطاب المقيد بهذا القيد اي الحكم موقوف على تصور مفهوم الفائدة
فلا دور وقد قرر س الدور هكذا ثم قرر الخطاب بما قرره شارح الشرح ثم اورد
عليه مثل ما اوردنا عليه ثم اجاب بما قررنا في توجيه جواب الشرح وانت تعلم ان
ما اوردنا على تقرير جواب شارح الشرح وارد عليه لم يندفع بما قررنا في توجيه
جواب الشرح بل هو جواب آخر ولعل مراده س انه اذا اورد السؤال هكذا
قلنا ان توجه جواب الشرح هكذا بان تقدر لفظ في نظم الكلام على ما قررنا في بعض

دفع السؤال على التقرير الاول بالجواب وبتمام ذلك الجواب فرجع كلامه س الى
ما قررنا فتامل قوله في المنتهى والحد مع الزيادة يرد عليه قوله تعالى فنعم الماهدون ونحو
العبد وقد اشار اليه الش بقوله وهذا حكم كل اشارة وانت تعلم ان هذا لا يختص
بالمثالين بل يرد جميع الاشارات الواقعة في الكلام ولا يختص ايضا بقيد الزيادة
بل يرد بتوجيه الش كلام الآمدي ايضا لان باكمال الزيادة وقد اجيب عنه بان قيد
الحيثية قيد مراد من حيث كونه شارعا له ولا يكون الشارع شارعا الا من حيث
يتبين الاحكام وبان المنافي خطاب الشارع في معنى العهد اي الخطاب المتعلق
بفعل المكلف اقول لو كان معنى التعريف احد الامرين لما يحتاج الى قيد الفائدة
الشرعية لا يحتاج الى زيادة قيد يختص به ولا لتفسير الفائدة الشرعية بما ذكره
الش على ان التوجيه الثاني يجعل هذا التعريف مثل التعريف الاول المنقول
عن الغزالي فانه هو بعينه الا انه كان مشتملا على قيد زائد مستغنى عنه اللهم الا ان يجعل
ايراد لبيان متعلق الخطاب فتامل قوله واعلم انه ان يفسر بتحصيل حصولها
ذكر في شرح الشرح لا فائدة للفظ التحصيل وقال س في حاشيته في فائدة
ذكر التحصيل الدلالة على ان تلك الفائدة انما تحصل بذلك الخطاب واذا فسر
الفائدة بما يحصل من الشرع دون ما هو حاصل لم يحتج الى ما ذكرنا انتهى ولا
يخفى ما فيه ولهذا امر بالتامل قوله في بيان فائدة الحكم كما يجيء السبب في
الشرع وهو اثبات كيفية بفعل المكلف نسبته الى فعل المكلف وهو نحو

لو كان الايجاب ثبات الوجوب فيه الوجوب ثبوت اقتضاء الفعل مع المنع من
الترك وكذا الوجوب ولما اضاف الخطاب الى الشارع ولم يذكر تعلقه بفعل المكلف
نبه على اعتباره بالنسبة الى الاول بقوله تحصيل اقول هذا الوجه انما يكون موجها
لو ذكر لفظ التحصيل في تفسير الخطاب الذي هو الحكم لان الخطاب من حيث تعلقه بالشارع
كان اثباتا والكلام في فايدة الخطاب الذي هو الثبوت الحكم فيهما وضعه كما قال الامام الرازي
في الامر على ان يكون قوله وهو مطرد معقول قوله واما راجح في الزائد فيكون
معقول قول الشارح واراد بالخارج الخارج عن هذا النحو من الادراك لا العيني خ
بناول الذهنيات والحقيقيات بل نقول قد يكون مصداق القضية هذا النحو
من الادراك باعتبار الوكالة اذا اخبر احد عن شيء حاصل في ذهنه بهذا النحو من الادراك فافهم
قوله والتارك في جميع وقته فقد يتوهم ان سببا للعقاب فيه تسامح حيث جعل سبب
العقاب في الحرام هو ترك الكف بل الظاهر ان سبب العقاب في الزنا مثلا هو فعل الزنا
على ما صرح فيما بعد حيث قال فينبغي ان يجاب وكان الفعل سببا للعقاب كيف وقد قال
ان الترك غير مقدور والعقاب انما يترتب على ما هو مقدور ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما
يلائم مذهب من قال باشتراك الامر بين الوجوب والندب والنهي بين الحرمة والكراهة
فتأمل قوله فالايجاب هو نفس قوله افعل اي حمل الايجاب على نفس توجيه الكلام
على ما فهم من ظاهر التعريف المذكور فلا تكلف في هذا وان حمل على النفسي فالمعنى ان
الايجاب نفس معنى قوله افعل فان قلت الوجوب مترتب على الايجاب بناء لو جب فيرجب

بنا في الاتحاد واجيب بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر اذ وجه الترتب
احد الاعتبارين على الاخر لا حاصل ان ذات الخطاب متقدم على تعلقه بما امر كما
وبهذا اجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال
ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء واحد باعتبارات مختلفة محل نظر اقول
هذا ما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء وذكر ره في حاشية المطالع المقولات متباينة بالضرورة
فلا يندرج ما يصدق عليه احديهما فيما يصدق عليه الاخرى والا لتصادقت المقولتان
مع ان بل الاولى في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والاتصاف
الفعل به لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا قال
بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب قائم به كيف
يسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال والكيف على ان كون الايجاب من مقولة
الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من اقسام
الكلام النفسي عندهم فالاعتراض غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية
وقد يقال على كلام المحشي ان ما ذكرهم انما يدل على ان الفعل لا يتصف بصفة حقيقية قائمة
به واما انه لا يتصف بصفة اعتبارية وهو كونه بحيث يتعلق به الايجاب فالدليل لا يدل
عليه بل هذا هو الذي يكون لكل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به حقيقة فتأمل
قوله والامر بان الترك نفي الفعل فوق الاظهر ان يقول واما من يرى ان الطلب في
يكون لنفي الفعل معا بل المقول الطلب دايما للفعل وكلامه مشعر بان الاتفاق على

ان الطلب قد يكون للترك والخلاف في ان ذلك الترك هل هو نفس الفعل او كف
النفس عنه الذي هو فعل البتة وليس كذلك قوله لئلا يتوهم انه قد ترك الشارع لفظ
التوهم تارك صلوة الظهر مثلا في اول الوقت اذا اتى بها في باقي الوقت لم يكن
تاركا للواجب الموسع حقيقة لان المذهب المختار في الواجب الموسع وان كان
هو ان وقته جميع الوقت لكن كون المجموع وقته بمعنى انه يجب الاتيان بجزء منه
على ما يجيء في الواجب الموسع هو المفهوم الكلي الدائر بين الصلوة في اول الوقت
وفي وقت بعده وكذا في ساير الاجزاء وترك العام انما يتحقق بترك جميع افراده
فمن ترك اول الوقت واتى بما بعده ليس تاركا للواجب حقيقة لكن لما اطلق على عدم
الانسان مثلا انه عدم الحيوان بناء على ان الانسان حيوان فاذا عدم الانسان
صدق انه عدم الحيوان في الجملة زيد قيد الجميع لدفع ذلك التوهم والا فلا حاجة
اليه عند التحقيق فكان هذا منه اشارة الى انه لا حاجة الى القيد المذكور وهذا
وقوله على انه لو لم يكن يذكره لم يخل علاوة للدفع المذكور وهو دفع آخر للاعتراض
المعبر عنه بالتوهم فكانه قيل هذا التوهم يندفع بالقيد المذكور على انه لو لم يذكره
لكان مندفعا ايضا وذلك لانه على تقدير التسليم اطلاق التارك للواجب الموسع
على تارك الظهر اول الوقت الاتي بها بعده لم يستفد من التعريف الا ان تاركه
مستحق للعقاب في الجملة لا ان تاركه مطلقا مستحق له فلا ايراد وحمل على انه بيان
لكون القيد المذكور غير محتاج اليه اذ لا يخل عدم ذكره بالتعريف لان المعترض هو انه تاركه في

ترك الفعل سببا له في الجملة للعقاب وهو اعم من ان يكون تاركه سببا له دايما وعلى جميع
التقادير ومن ان يكون تاركه سببا له على بعض الوجوه في الواجب الموسع بل في وجوبه داخل
في التعريف بدون ذلك القيد على ما في حاشية الشرح خلاف الظاهر كما لا يخفى وفي ذكر قيد
الجميع كلام سيجيء قوله علم انه يفهم اعتبر العلم ولم يقل ما من شانه ان يفهم لفائدتين
احديهما ان العبارة الثانية يتبادر منها كون الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب
المفهم بالفعل وثانيهما ان المعتبر في العلم بكونه مفهما في الجملة لا انه يفهم في الحال
يعلم انه مفهم في المآل لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب به يكون لغوا يجب النظر
على ذلك التقدير في تحويل المراد من صيغة يفهم معنى الحال والاستقبال بل مطلق الاتصاف
بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة فهم في التعريف الآخر
معنى المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال كذا ذكره الشارح اقول فيه
تامل لان ذلك العلم المعتبر اما ان يكون من جانب المخاطب او من جانب المتكلم فعلى
الاول يتوجه ان لا مخاطب في الازل الا ان يقال معناه انه لو كان مخاطب في الازل
يعلم انه يفهم فيتوجه وعلى تقدير اعتبار علم المتكلم انهما وان كانا لازمين
لكن شيء منهما غير معتبر في مفهوم كون الكلام خطابا والظاهر انه مراد الشارح ان المتكلم
علم في الازل كونه مفهما في الحال حتى يخرج ما من شانه ان يفهم في الحال لكن لا يقع الافهام
فيه وصار الحاصل انه يعتبر في كون الشيء خطابا وقوع الافهام في شانه واحد من
الازمنة الثلثة وهذا حق لكن يرد عليه ان اعتبر في صيغة يفهم انه يقع الافهام

حالا وبناء على ما اشار اليه بقوله بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال
الكلام وما بعده فهذا يحصل من صيغة نفهم وليس لهذا فايدة لفظ العلم ان
لم يعتبر في ذلك بل اخذت على وجه يتناول الامكان الصرف الذي لا يخرج من القوة
الى الفعل اصلا فانه خلاف وضع صيغة نفهم ان زيادة العلم لا يفيد انه يحصل
وقوع الافهام وقتا ما والحاصل ان العلم تابع للمعلوم فاذا اعتبر في المعلوم
الوقوع فيلزم من العلم ذلك لكن بتبعية المعلوم والا فلا يلزم من العلم ذلك اصلا
فافهم قوله وعلى حد التحريم طردا وكذا ينتقض حد الندب بالكراهة عكسا وطردا
بالندب المستفاد من كف اذا استعمل فيه قيدنا ورد هذا المثال نقضا على التعريف
الامر والنهي عكسا وطردا ونبا على ان اعتبار قيد الكف في التعريفين وجودا
وعدما واجيب بان المراد الكف عن فعل هو ماخذ صيغة الطلب وفي مثل
كف عن الكف يتغاير الكفان ولو اعتبر او ح لا اشكال في الكلام اللفظي
وهو ظ ولا في النفسي اذ يعتبر باعتبار اللفظ هذا وانت تعلم ان تقدير هذا القيد في
التعريف لا يخ عن تكلف وعلى جميع التقادير لا يرد النقض بمثل لا يكف لانه
طلب كف عن فعل الا طلب فعل غير كف قوله بان يقال الطلب اما ان يعتبر من
حيث يتعلق به حاصله ان المقصود بالذات اما تحصيل ذلك الفعل الذي هو الكف
عن الزنا كما كان المقصود من صل تحصيل هذه الاركان المخصوصة او يكون الغرض
يتعلق بنفي الزنا وعدمه وانما يطلب الكف عنه لانه يحصل العدم في ضمنه لانه

مقدور

مقدور دون العدم اقول وعلى هذا التحقيق يمكن دفع النقض عن تعريفي
الامر والنهي على ما ذكرنا بان المقصود بالذات في صيغة كف عن الزنا طلب فعل
الكف وتحصيله وفي لا تزن كان المقصود بالذات نفي الزنا وعدمه فصار
حاصل التعريف ان الامر طلب يعتبر من حيث يتعلق بفعل والنهي طلب يعتبر
من حيث يتعلق بترك الفعل وعلى هذا لا حاجة الى قيد الكف في التعريفين
واذا اريد تعريف الامر والنهي اللفظيين فنقول الامر صيغة يطلب بها الفعل
طلبا اوليا سواء كان ذلك الفعل كفا او غيره والنهي صيغة يطلب بها الكف
عن الفعل طلبا اوليا اي بالذات فالمقصود بالذات في جميع الاوامر ليس الا
طلب حصول الفعل سواء كان غير كف او كفا والمقصود بالذات في جميع النواهي
ليس سوى عدم الفعل وانما يطلب الكف لانه مقدور ووسيلة لما هو الغرض
الاصلي ففي اللفظي يتميز التعريفان من غير حاجة الى اعتبار الحيثية بل الامتياز
هاهنا حقيقي لا اضافي وفي النفسي لا يتميز الا بالاضافة ولما كان في كف عن
الزنا وان كان المدلول المطابقي له هو ايجاب الكف عن الزنا وتحصيل هذا
الفعل لكن قد يستعمل في تحريم الزنا بان كان المقصود منه الكف عن الزنا من
حيث انه كف عن الزنا حتى كان المقصود بالذات نفي الزنا وعدمه حكم الشيء
بانه ايجاب الكف في تحريم للزنا هكذا حقق المقام قوله بحيث ينتهض تركه
في جميع وقته سببا للعقاب اقول هاهنا نظر لانه ان اريد بالترك معنى عدم الفعل

ونفيه ففيه انه قد مر ان بناء هذا التعريف على ان العدم غير مقدور فلا يكون
سببا للعقاب وان اريد معنى الكف ففيه انه كثيرا ما يترك الواجب لا لكف النفس عنه
بل اما للا ترجيح احد الطرفين او مع ترجيح جانب الفعل اذا لم يبلغ حد الوجوب
بحيث يترتب عليه الوقوع اذ لا شك انه بمجرد عدم اعمال الاعضاء وعدم الارادة
احد طرفي المقدور لا يترتب الفعل ولا يجب عنه صدوره وفعل الكف للنفس
تعلق ارادة منه بذلك الكف لانه فعل اختياري لا محالة لانه صار سببا للثواب
والعقاب بل عند تركنا على حالها لا يحصل الفعل ولا شك انه في هذه الصورة
يتحقق العقاب فالحق ان يذهب الى ان عدم الفعل مقدور لا بمعنى ان التي تركنا
ان نفعل ونحدثه حتى يقال انه عدم وازلي لا يصلح لذلك بل بمعنى انه في
قدرتنا ابقاؤه على حاله بان لا نفعل وان نقطع استمراره بالاتيان بالفعل و
على ما قررنا يظهر الجواب عن قول الكعبي في نفي المباح اذ لا يتوقف ترك الحرام
على فعل وجودي مضاد له حتى يكون ذلك واجبا لانه مقدمة الواجب فتامل قوله
ما يعاقب تاركه لو اول هذا بما يستحق ان يعاقب به لم يرد النقض وكان جمع
لا تعريف المص فان انتهاض تركه سببا للعقاب يرجع الى هذا قوله لان
ايعاد الله تعالى صدق في شرح الشرح قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف في
الوعيد جائز دون الوعد وقال السيد في بيان كلام الش ان الايعاد بالعقاب
خبر واخبار الله تعالى صادقة قطعا فيستلزم العقاب على الترك لذلك وان كان

تركه في غير حق الله تعالى بعد كرمه وفضيله اقول يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا
بل انشاء والمقصود منه الانذار والتخويف وعدم جواز التخلف في الوعد ليس لانه
كذب بل لخصوصية كونه وعدا يجب الوفاء به فتامل اقول ههنا بحث لان الايعاد
بالعقاب في كلامه تعالى على الذنب عند من قال بالعفو مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل
والا يلزم الكذب على ان حال الوعد لا يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا
نقض على هذا التعريف اما ان الايعاد لا يتحقق في ترك جميع الواجبات فيظهر
جوابه عند قول الش والمراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله قوله فيبطل طرده
وكذا يبطل عكسه بالواجب الذي قطع بانه غير واجب في الاتي فوقع على تركه الخوف اقول
الجواب عن النقضين ان المراد ما يخاف من تركه من حيث خصوصية الفعل لذاته والخوف
في الاول وعدم الخوف في الثاني ناش من خصوصية المتكلف على انه لو قيل المراد
ما يخاف العقاب على تركه في الجملة سواء كان الخائف في ذلك المكلف او غيره يسقط النقض
الثاني وكذا لو قيل ما يستحق ان يخاف على تركه فتامل وقد يجاب عن النقض على هذا
التعريف طردا وعكسا بان الغرض ههنا بيان الاحكام التي يجب على المكلف العمل
بها وهي التي تعلق علمه بها ضرورة او اجتهادا على ما نبهت عليه في بيان تعريف الفقه
فاذا ظن المجتهد غير الواجب واجبا واعتقده كذا يكون بالنسبة اليه واجبا و
بالعكس واذا شك في ذلك لم يتعلق به الحكم وعن النقض على التعريفين الاولين
بان المراد بالعقاب والايعاد ذكر امارة العقاب يجوز التخلف عن الامارة ثم لا يخفى

المتكلم

ان يخاف في التعريف الثالث كان من المخافة فيرجع الى التعريف الثاني و
ان كان من الخوف فلا يرجع ورجح العلامة الثاني لئلا يرجع وانت خبير بان هذا
يقتضي سوق كلام المص حيث جعلها تعريفات متعددة ولا يقتضيه التعريف المذكور
قوله نقل الشارع بر او بدليله في شرح الشرح اشارة الى دفع ما ذكر في المنتهى من انه
اذا اريد بذم الشارع نصه عليه فلا يوجد في الجميع اذ لا نص في كل واجب وان اريد
اهل الشرع فدور لانه موقوف على تحقق الوجوب فلو توقف الوجوب عليه لدار
ثم قال او الرسم وان صح بتوابع المهيات فلا يصح بما لا يتحقق الا بعد تحققها واعترض
العلامة بان الموقوف على الوجوب بعد تحقق الذم لا تصوره وبان توابع المهيات
كلها مما لا يتحقق الا بعد تحققها والجواب ان المراد ان تابع المهية قد يتاخر عنها
بالزمان كذم اهل الشرع بالنسبة الى الواجب ومثله لا يصلح للتعريف لعدم اللزوم
وان الغرض من تعريف الواجب ان يعرف ان اي فعل واجب فيذم تاركه فاذا عرف
بذم اهل الشرع وهم لا يذمون ما لم يعرفوا الوجوب ولا يعرف الوجوب الا بالذم
الذم كان دورا كما ذكره المص في تعريف الموجب بما يختلف اثره باختلاف العوامل
نعم لو قصد مجرد التميز بالنسبة الى غير من يذم كان وجها اقول فيه بحث لان الغرض من
تعريف الواجب ان يعرف ان اي فعل واجب فيفعل وجوبا لا ان يذم تاركه اذ الى اصل
ان اهل الشرع وهم هؤلاء المعرفون قد احاطوا بما هو واجب فالمراد ذلك لا من التعريف
بل من الادلة الدالة على وجوب كل فعل فعل وبعد هذا ارادوا ان يعرفوه لنا ويميزوه

بعلامة

بعلامة يدل عليها بالقياس فاذا عرفوه بما يذم تاركه عند اهل الشرع لم يلزم
دور اصلا لا بالنسبة اليهم لان معرفتهم ليست من التعريف بل من استقراء كلام
الشارع ولا بالنسبة الينا لان الغرض من تعريف الوجوب بالنسبة الينا ان نفعل
ذلك الفعل بعنوان كونه واجبا لا ان نذم تاركه ولو كان الغرض انا نذم ذلك
لم يلزم دور لان التعريف مع تقدم ذم اهل الشرع وهم سابقون علينا على ان
الدور على ما ذكره غير الدور الذي قرره المص وهو مندفع بما ذكره العلامة فما
ذكره ليس جوابا عن كلام العلامة بل هو بيان الدور بوجه آخر ثم ما ذكره في
توجيه انه لم يكن هذا التعريف بالرسم فغلط رفيه لان يذم صيغة مضارع يصلح
للحال والاستقبال فعند تحقق الوجوب يصدق انه يذم في الاستقبال ولو سلم
فالمطلقة دائمة الصدق على ما هو المشهور ولو سلم فالمراد ما يصلح ان يذم ويتجه
على ما مر نظيره في تعريف الواجب حدا ولا يخفى ان الظاهر من كلام المنتهى انه على تقدير
كون التعريف حدا يلزم الدور وعلى تقدير كونه رسما يلزم تاخر التعريف عن المعرف
ولا يخفى ما فيه فان كلا المحذورين يلزم على كل من التقديرين والظاهر ان مراد المص
انه لما كان الذم موقوفا على تحقق الوجوب فلو كان تعريف الوجوب به حدا
يلزم توقف الشيء على نفسه وان حمل على انه رسم فيقول التعريف الرسمي انما يصح بما
لم يتاخر زمانا عن المعرف وههنا قد تاخر وهذا مقتضى سوق كلامه لكن اللفظ لم يساعده
فتامل قوله فلذلك ان فلان الواجب في المخير عند القوم يذم تاركه على تركه بان

فرض لم يذكر المخير ههنا ولم يقل ان القيد لادخاله ايضا كما ذكره غيره من اصحاب الفن او
كما ذكر المص غير الواجب المخير وهو الموسع والكفاية وفيه بحث اذ كما ان الواجب في
المخير هو احدها مبهما فكذا في الواجب الموسع كان الواجب هو احد الصلوات الواقعة
في اجزاء الوقت فالواجب الموسع يؤول الى المخير باعتبار الافراد الواقعة في اجزاء وقته
ولعل الباعث له على ذلك التوهم ان المص اختار في الموسع ان الجميع وقته وفي المخير
ان احدها واجب لكن عند التحقيق كان الواجب في الموسع ايضا احدها لان معنى كون
الجميع وقته على ما سيجيء انه اذا اوقعه في اي جزء من اجزاء الوقت فقد اوقعه في وقته
فتامل قوله نرد على المص ان في ايراد قيد في التعريف لادخال الواجب الموسع وعدم
ايراد قيد لادخال الواجب على الكفاية مثل قول الناقض بوجه بديع ان هذا مبني على الغير
الاول او الاول لا ينبغي عدم تحكم بحث لانه ان نظر الى ظاهر اطلاق العبادة لا يحتاج
فيهما والا فيحتاج فيهما بل الاحتياج في ادخال الواجب على الكفاية اتم لان عنده وعند
ساير المحققين الواجب في الكفاية كان واجبا على الجميع لكنه سقط وجوبه بفعل
البعض الاخر وفي الواجب الموسع لم يكن الواجب واجبا في جميع الوقت الا انه سقط
بالاتيان في بعض منه بل الحق منه ان الواجب المخير على مذهبه ايضا احتياجه في الادخال
الى قيد يوجد بامثل احتياج الواجب الموسع على ما عرفت انفا فتامل ثم اعلم انه قد
يستشكل ههنا ويقال ان تارك جميع السنن اثم وكذا اذا ترك ما هو شعار الاسلام
في بلد كترك الاذان مع انه مندوب لا واجب اقول في الجواب انه قد يكون شيء مندوبا

من وجه وواجبا من وجه آخر كما يجوز من مذهب الكعبي ويجوز كون الشيء واجبا واما
من جهتين كالصلوة في الدار المغصوبة فههنا كل واحد من المندوبات يجوز تركه ويكون
مندوبا من حيث خصوصية ذاته وواجبا لا يجوز تركه من حيث اشتماله للواجب الذي
هو القدر المشترك بين الكل وكذا نقول الاذان من حيث هو سنة لكن لتوقف الواجب
وهو اشاعة الاسلام واعلاء كلمته الشريفة وتنبيه عليه واجب بالحقيقة الواجب شيء
والمندوب شيء آخر وسيجيء لهذا زيادة تفصيل وتوضيح في بيان مذهب الكعبي في نفي
المباح وقد اجيب عنه بان الاثم والذم ههنا ليس من حيث انه تارك للمندوب بل من
جهة الاستهانة اقول وهذا يدل على ان ترك الاذان مثلا للتهاون لا للقصد الا انه
جائز وفيه تامل **قوله** فان قال القاضي فان قال الله في صلوة النايم والناسي و
الركعتين في صلوة المسافر كما يصدق عليه الحد يكون داخلا في المحدود لانها فائتة
لان وجوبها سقط عندهم بالعذر والمحدود اعم من الواجب الذي ثبت وجوبه والذي
سقط وجوبه قلنا في الجواب ح لا حاجة الى زيادة هذا القيد لانعكاس الحد و
ادخال الواجب الكفائي والموسع اذ نقول كما جاز ان يقال الصلوة كانت
واجبة على النايم لعموم الكتاب والسنة لكنها سقطت للعذر جاز ان يقول
صلوة الجنازة مثلا كانت واجبة على كل مكلف بعينه لكنها سقطت بفعل
البعض فتارك صلوة الجنازة كان مذموما بتركه مطلقا اي كان بحيث لو
تركها يذم وان باشر الاخر لكن سقط هذا الوجوب وارتفع بفعل البعض

فالوجوب الكفائي على هذا التوجيه غير ما سيجي انه المختار ويظهر اختصاصه بتوجيه
قول القاضي على ما قرر ولزومه منه واذا كان تاركها مطلقا كان مذموما
لا تاركها على بعض الوجوه فاذا لم يذكر قيد بوجه ما في التعريف واخذ
الترك على العموم لا ينتقض التعريف بعدم شموله للواجب الكفائي اذ حاصل
التعريف ان الواجب بالمعنى الاعم الشامل لما سقط وجوبه ولما لم يسقط
ما يذم تاركه بتركه مطلقا اي ما كان يذم تاركه بتركه مطلقا اي على بعض الوجوه
سواء سقط ذلك الذم المتعلق بجميع تروكه كالواجب الكفائي او لم يسقط
كغيره واذا تعلق بجميع تروكه الذم فلا حاجة الى قيد وجه ما لادخاله و
تعلق الذم بجميع تروكه لا ينافي سقوطه بعده كما ان تعلق الذم بترك
صلوة النايم بخصوصه وهو تركه حين النوم متحقق لا ينافي سقوطه بالعذر
وقوله اي يجب الذم معناه انه يثبت ويعم كل واحد بعينه او ان كان كل
واحد يستوجب ويستحق الذم لكنه سقط وجوب الذم بفعل المكلف الاخر
واذا اعتددت بالوجوب الساقط في الفعل في جانب المحدود وجعلت
صلوة النايم داخلة في المحدود فلم لا تعتد بالوجوب الساقط في الذم
في جانب الحد فيجعل صلوة الجنازة انها كانت يذم تاركها على جميع التقادير
لكنه سقط ذلك الذم والمخلص انه كما جعلت المحدود شاملا للواجب
الساقط وجوبه ولما لم يسقط وجوبه فاجعل الذم المأخوذ في الحد شاملا

لما لم يسقط ذلك الذم ولما يسقط بعد وجوده وهكذا الحال في الواجب الموسع
فان صلوة الظهر مثلا كانت واجبة في كل واحد من اجزاء وقته حتى انه يجب لو ترك
في بعض تلك الاجزاء كان يذم لكن يسقط ذلك الوجوب وذلك الذم المتعلق
بجميع تروكها بفعل المكلف في بعض تلك الاجزاء وعلى ما قررنا نظهر لك ان اكثر
المتصدين لحل الشرح يحومون حول هذا الكلام ولم يصلوا الى ما هو المرام و التكلان
على التوفيق وللقاضي ان يقول يعني اذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص و
تارك موصوف به فالتارك للواجب تارك بذلك الترك المخصوص والذم انما
يلحقه بسببه فتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب تركه الذي هو تارك الكفاية بذلك
الترك لان ترك الكفاية ترك واحد لا يتغير بنفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يأت
به غيره لحقه الذم بذلك الترك وان اتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق
الذم على وجه دون وجه فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم في الذم [?]
وخرج الكفاية واذا قيد دخل قطعا واما التارك الذي هو النايم فان تركه في
حال النوم مغاير له حال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الاول ذم اصلا فعلم ان
ترك الكفاية وترك النايم امران متغايران بالوجه المذكور اعني التغير وعدمه فاذا
اريد ادخال احدهما اعني غير المتغير في التعريف بزيادة قيد يناسبه فقط لم يرد
الاخر نقضا على التعريف اذ ذلك القيد لا يناسبه فتأمل قوله ان كان ثبت
بقطعي اي دلالة وسندا او الظني مقابله فلا قطع في احدهما او فيهما وقوله

لا صلوة الا بفاتحة الكتاب بطريق منهما كما اشار اليه كذا ذكره بعض موافقا لما في شرح
الشرح وغيره اقول لا يخفى اذ دلالة الامر في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على
وجوب القراءة في الصلوة غير قطعي اذ استعمال صيغة الامر في غير الوجوب شايع فلا قطع
والحق انه تمسك في ذلك بالاجماع او بكونه من ضروريات الدين فتامل قوله فخرج ما لم يتقدر له
وقت كالنوافل اي النوافل المطلقة والا فالنوافل الموقتة داخلة في عموم كلمة
ما وهو انجلاء في الحج فان وقته معتبر معين ولكنه غير محدود او قدر له شرعا كالزكوة
تعين له الامام شهرا فوقوعها في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام
ليس اداء وان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء الزمان اداء الزكوة اداء
وقيل ان تعينه عرفي لا شرعي فلو كان الشهر قبل حولان الحول كان اداء الزكوة تعجيلا
يقوم مقام الاداء وليس المراد بالاول الايضاح الشارح والا لخرج مثل الحج فانه ليس له
قضاء لو وقع ادائها فيما قدر له شرعا او لا او اطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك
بحج فاسد مجاز من حيث المشابهة مع القضاء في الاستدراك بل المراد ما ليس
ثبات قوله والشرع اذا ذكرها مأخوذ من قوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان
التذكر لانه لا يدل على انحصار الوقت فيه بل المراد ان التذكر وما بعده زمان قدر له
ثانيا فان قلت فالنوافل على هذا لها وقت مقدر اولا وهو وقت العمر كما ان
قضاء الظهر له وقت مقدر ثانيا هو بقية العمر قلت البقية قدرت وقتا له بحيث

المذكور

المذكور اذا حمل على ان ذلك وما بعده وقت لها واما ان العمر وقت للنوافل
فمن قضية العقل لا من تقدير الشرع فان اجيب بان التقدير يقتضي التعيين ولو
بوجه والبقية معتبرة على ما مر الا ان يدفع بان العمر ايضا كذلك متميز عما سواه فلا
فرق بهذا الوجه وان قلت لعل ذهب الظاهر بحيث يجعل القضاء مضيقا
وقته زمان الذكر قلت في ذلك خلاف المختار كذا ذكره بعض اقول يمكن المناقشة
بان النوافل المطلقة انما يعلم كون وقتها جميع العمر لا بعضها بالاجتهاد و
ذلك بنصب الشارع الدليل على ذلك اقل الامر انه لا يتعرض لتعيين وقتها من
العبادات فوقتها جميع العمر وكيف يعين المجتهد لا يجوز له ان يجعل وقتها جميع
العمر وقتها وتقدير الشارع لا يعلم الا بان ينص به او ينصب عليه دليلا [illegible]
ما نحن فيه من قبيل الثاني نعم كون وقتها ليس مخصوصا ببعض اوقات العمر علم
بالعقل واما ان وقتها تمام العمر لا بعضه فانما يعلم من الشرع نصا او امارة فتامل
والاظهر ان يقال في الجواب ان المراد من التقدير تقديره وتعيينه من اوقات عمر
المكلف ولا اشكال في الحج اذ يخرج النوافل ويدخل القضاء ثم اقول يرد هاهنا
اشكال آخر لا يندفع بذلك وهو ان بعض الواجبات كانت يجب في وقتها
تمام العمر فكلما اتى به كان اداء كالزكوة وصلوة الزلزلة عند الامامية فاذا
فرض انه وجب اول زمان التكليف زكوة او صلوة زلزلة لا شك في وقوعه
ادا فان الحكم يصدق عليه ان له وقتا مقدرا له بالنسبة الى ذلك المكلف او غيره

نظيره ما قيل في القضاء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا تنبيها على انه
لا يشترط الوجوب عليه قوله فيكون معناه فعل اولا فيخرج الاعادة فان تخصص خلل
القضاء قلت هذا انما يخرج القضاء بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت
الى الفعل كما في التعريف الذي ذكره الغزالي في المستصفى والامام الرازي في المحصول
حيث قالا الواجب اذا ادي في وقته سمي اداء وبما نقلنا يظهر ان الاعادة قسم للاداء
ولا شك في صدق هذا التعريف على الاعادة وجعل التاديه بمعنى الاداء يجعل
التعريف دوريا وبما ذكرنا يندفع ما في شرح الشرح ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين
ان الثلثة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس اداء ولا قضاء
ولا يطلع على ما يوافق كلام الشارح المحقق نعم كلام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته
ربما يشعر بذلك لولا ما نقلنا من شيوع اطلاق التاديه على الاعادة انتهى وبما هو نقل
في ذلك قول البيضاوي في مرصاده حيث قال او جواز الواجب اداء ان فعل في وقته
المعين وقضاء ان فعل في غيره والاداء ان كان مسبوقا باداء مختل سمي اعادة
نعم كلامه في منهاجه خلاف ذلك حيث قال العبادة ان وقعت في وقتها المعين
ولم يسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة ولعل ما ذكره الشارح حيث قال او ان وقع في
عبارة بعض المتاخرين خلاف اشارة على امثاله واما حمل كلام المصنف عليه فتكلف ظاهر
لظهور ان الواو في تعبير الاداء مقابلا لان بيانه في تعبير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا
فالامر فيه هين بعد ما تحقق عندك ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره

فقال

فقال قوله فيخرج ما فعل في وقت الاداء سواء كان فعل اولا فكان اداء بالاتفاق
او ثانيا فكان اعادة ان فعل لخلل في الاول او لعذر او فعل ثانيا بالاتفاق منهما
وللمقصد في ذلك التعميم ليدل على خروج الاداء والخروج بقوله استدراكا من اعادة
الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها اما بلا عذر او خلل في الاول على ما هو الحق
من لفظ الاعادة فان تلك الصلوة لا تسمى اداء ولا قضاء ولا اعادة اصطلاحا
وان سمي اعادة لغة واما اعادة الصلوة المؤداة خارج وقتها في وقت آخر لخلل
او لعذر اي اعادة لصلوة القضاء فهي داخلة في القضاء ولا تسمى اعادة اصطلاحا
قوله وما لم يسبق له وجوب كالنوافل قال بعض ان المؤقتة فان اطلاق القضاء
عليها مجاز آخر او دخال النوافل المؤقتة في الاداء على ما عرفت واخراجها عن القضاء
تحكم واطلاق التاخير في صورة السهو مسامحة قوله لان جواز الترك عليه
وهو ينافي الوجوب اقول هذا انما يتم قول من قال بوجوب فعلها حال النوم اما من
قال بانها واجبة حال النوم بان يفعلها المكلف بعده فلا اشكال اذ اللازم
عدم جواز ترك الواجب في وقت فعله لا في وقت وجوبه ولا يصدق عليه انه
الواجب اذ يذم تاركه من حيث انه واجب وهو قد وجب في حال النوم بان يأتي
به بعده لا في حال النوم ثم اقول لا يبعد ان يقال هذا الخلاف راجع الى
الخلاف في ان القضاء هل وجب بامر جديد او بالامر الاول فمن قال بوجوبها
بامر جديد لا يقول بوجوب صلوة النائم ومن قال بانها واجبة بالامر الاول قال

يوجد بها فان قلت ايجاب الصلوة حال النوم تكليف للغافل وتكليف
بالمحال اذ ليس في قدرته حال النوم الاتيان بالمامور به قلنا ايقاع الفعل في
حال النوم ليس بمحال نعم ايقاعه بشرط النوم محال وايضا قد عرفت ان المطلوب
ايقاعه بعد النوم واما انه تكليف الغافل فالجواب ان التكليف عندهم كان
ازليا وح لم يوجد المكلف بعد وهذا ليس بمحال عندهم بل هو مذهبهم واما
التكليف التنجيزي فهو حين كون الفعل مطلوبا وقد عرفت انه ليس زمان النوم
بل بعده فتامل قوله والحاصل ان الفعل لا يتقدم فان قلت الزكوة المعجلة
قد قدمت على وقتها فلا يصح ان الفعل لا يتقدم على وقته قلنا قد جعل ههنا
ملك النصاب الذي هو جزء سببها قائما مقام السبب فجعل وقته بذلك موسعا
فلا تقديم فان قيل اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجه
فهل هي اداء او قضاء قلنا ما وقعت في الوقت اداء والباقي قضاء في حكم
الاداء تبعا كذا ذكره ش والسر في جعل الباقي في حكم الاداء ان الصلوة فعل
واحد يجب فيها نية واحدة فلما وقعت الركعة الاولى في الوقت تحاين
النية لا يفوت وقتها فيجب نية الاداء نية واحدة اقول ويمكن ان يقال
وقت العصر التي وقعت ركعة منها في وقتها والثلثة الباقية في وقت
صلوة المغرب صار بسبب الحديث موسعا وذلك القدر من وقت المغرب
صار مشتركا بين ذلك العصر وبينها ولا يبعد ان يقال ايضا وجب عليه النية

بهذا التفصيل وهو ان بعضها اداء وبعضها قضاء وفيه انه قد لا يعلم
المصلي ان البعض منها وقع وقته حتى ينوي نية الاداء فيه فتامل قوله
ويسقط بفعل البعض ان لا يسقط ما لم يفعل البعض لكن اذا ظن المكلف انه
قام به غيره فلا ذم شرعا فلا اثم يدل عليه كلام الش في تعريف التناقض للواجب
حيث قال وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وقد صرح
بذلك في بعض الحواشي وقال في المنهاج موافقا لما في النهاية فان ظن كل طائفة
من المكلفين انه غيره فعل يسقط الواجب عن الكل وان ظن انه لم يفعله وجب
على الكل ان ظن البعض ان غيرهم اتى به فظن آخرون ان الغير ما اتى به وجب على
الاخرين دون الاولين ثم بعضهم ذهب الى ان الوجوب على الجميع من حيث
هو اذ لو كان على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين دفعا للطلب بعد تحققه وينبغي
ليمنع عدم الخطاب الجديد وهو نسخ بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو
اذ لا يلزم منه الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل
واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ
كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا لحصوله بفعل البعض فلهذا نسب
السقوط اليه وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط الوجوب بلا
نسخ فتامل قوله والاختلاف في طرق الاسقاط قال ش هذا جواب
عما يقال من ان الواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض وهذا يسقط

فيختلفان وتقرير الجواب ان اختلاف شيئين في طرق الاسقاط بان يسقط
احدهما بطريق ولا يسقط الآخر به لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فان القتل
للردة والقتل للقصاص متفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة
دون الثاني قال في شرح الشرح الشريف المحقق لما بين ان الواجب المعين بمثل زيد
يسقط بفعل عمرو لم يستقم جعله جوابا لمثل هذا السوال اقول يمكن ان يقال
انه مستقيم بان يكون جوابا على تقدير التنزل والاستظهار كانه قيل لو سلم ان
الواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض لا غير فلا نسلم ان الاختلاف في طرق
الاسقاط موجب الاختلاف في الحقيقة اقول ويمكن ان يجاب ايضا بان المسلم هو ان
الاختلاف في طرق الاسقاط يوجب الاختلاف في الحقيقة النوعية والواجب العيني
والكفائي مختلفان نوعا دون الجنس حتى يلزم ان لا يكون الواجب الكفائي واجبا
اصلا قوله وقد علم الفارق فقد علم عدم المانع واما وجود المقتضي فهو ان
دليل وجوب الفعل منع عدم الزام الباقين بعد قيام بعض به ان البعض كان يقتضي
الوجوب على البعض مبهم الجواب الفرق بان اثم واحد غير معين لا يعقل الخلاف
المعقول اعترض عليه العلامة وهذا انما يصح لو لم يكن مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض
على ما يدل عليه قولهم لنا اثم الجميع باتفاق اقول على هذا كان النزاع في انه واجب على
الجميع او على البعض لفظي ولا نزاع لنا معهم في المعنى لكن يرد المناقشة في اطلاق
اللفظ وهو انه واجب على واحد غير معين انه على تقدير عدم الوقوع اثم الجميع لا البعض

الغير

الغير المعين وقد يجاب عنه بان من قال الوجوب على واحد لا بعينه فانما يقول
بان الواجب يتعلق به اولا لكنه يقول يتعلق بالجميع ثانيا فصار الحاصل ان المعقول
تعلق الاثم بالواحد الغير المعين قصدا او لا وان قيل يتعلق بالمعين قصدا
ثانيا وهو الجميع غير معقول بخلاف الاثم بترك واحد غير معين فانه معقول قيل
قوله بخلاف الاثم بواحد اي بترك واحد غير معين وهو ترك الجميع فيستبين
وهو تصريح بالوجوب على طايفة غير معينة اما الوجوب فيستفاد من لولا الداخلة
على الماضي الدالة على التنديم والذم واما على انه على طايفة غير معينة فمن تنكير الطايفة
واراد بالدليل الذي يأول به الظاهر القاطع قوله الامر بواحد مبهم من امور معينة
كخصال الكفارة مستقيم صحيح جايز تنبيه بذلك على ان من قال بان الواجب هو الجميع او
البعض المعين ينكر كون الامر يجوز تعلقه بواحد مبهم وذلك لان متعلق الوجوب هو متعلق
الامر حقيقة فمن انكر كون الواحد المبهم متعلق الوجوب فقد انكر كونه متعلق الامر قوله
ثم النص دل عليه اي على الامر بواحد مبهم وعلى وجوبه كما في كفارة اليمين في قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
لان قوله فكفارته اطعام ايجاب للاطعام وعطف عليه الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين
او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم عقلا كما بينا والنص دل بظاهره على وقوعه
وجب العمل بمقتضى ظاهره ولا يجوز تأويله قوله لوجب تزويج الجميع بعد اذ الطلب البالغة
من الولاة تزويجها من احد الاكفاء وجب على الولاة تزويجها من واحد من الاكفاء التي طلبتها

وتعيينه موكول الى اختياره قال الامام ان اريد بوجوب التزويج من جميع الخاطبين
والاعتاق لجميع الرقبات وجوب كل واحد على سبيل البدل فالملازمة مسلمة
عندهم والاجماع على بطلان التالي مم وان اريد وجوب كل واحد على سبيل
الجمع فالملازمة مم لانهم لا يقولون بذلك واجيب بان هولاء اذا لم يقولوا
بالثواب والعقاب على الكل ولا بسقوط الباقي مع الاتيان بالبعض بل قالوا
انه يرد من غير سقوط فلا نزاع معهم في المعنى انما الكلام مع من قال انه لو فعل الجميع استحق
ثواب واجبات وان ترك استحق العقاب على ترك واجبات وان فعل البعض سقط الباقي
كما يدل عليه وجوب الجميع بظاهره وقد نبه على ذلك الشارح بقوله ويسقط بواحد ولا شك
الا انه مذهب غير مشهور من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى
انه لا يجوز الاخلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب
الا على فعل واجب واحد وتركه كما في وجوب الجميع ابو الحسين به لكن لما لم يكن الخلاف للمعتزلة
مع المشاهير في المعنى والمناقشة في اللفظ ليس من دأب المحققين توجه لدفع هذا المذهب الغير
المشهور منهم بل في عدم ذكر المذهب المشهور منهم في تعداد المذاهب اشارة منه الى انه راجع
الى المختار قوله ولو كان التخيير معينا لخصوص احد لبطل المذهبين الثالث والرابع
بعد ابطال الثاني وههنا بحث اما اولا فلانه قد نقل عنهم ان الواجب وان كان معينا لكنه
يسقط به وبالآخر وقوله لان التعيين يوجب انه لا يجزي لو اتى بالآخر مم والجواب ان المراد
انه يوجب انه لا يجزي من حيث انه واجب فان ايجابه على هذا المذهب من حيث انه يقتضي

ولا ينافي ذلك الاجزاء بالنظر الى السقوط وقد تقرر السؤال بهكذا الملازمة مم
اذ يجوز سقوط الواجب عينا بغيره من الفعل وتقرير الجواب بان الاتيان باي
واحد كان من خصال التخييرات بالواجب اجماعا اقول دعوى الاجماع في ذلك مم
بل خلاف الواقع اذ القايل بوجوب المعين لا يقول بذلك اقول واما ثانيا فلان
لهم ان يقولوا لا منافاة هذا التخيير انما هي للتخيير بالمعنى الذي قررتم واما بالمعنى الذي
قررنا فلا منافاة بل هو عينه وان اريد ان المعنى الحقيقي الظاهر من لفظ التخيير ينافي
التعيين ففيه اطلاق هذا اللفظ ليس من الشارع بل من العلماء ويكفي للنقل ادنى
مناسبة وهي ههنا متحققة وهي انه لو اتى باي واحد يسقط عنه الواجب والجواب
ان النص يدل على التخيير بالمعنى الذي قررنا وقد علمت انه يجب من اعانته اذ لا مانع
النقل للعمل بمقتضاه فاذا كان التعيين الذي هو مذهبكم منافيا للحقيقة للفظ
التخيير وهو الذي قررنا كان منافيا لما اقتضاه الآية فكان باطلا قوله
للمعتزلة في نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عندنا ولعله اختاره منه العبارة
تنبيها على ان مآل مذهبهم نفي التخيير على القول بوجوب الجميع فلان الوجوب اذا
تعلق بكل واحد معا فليس في الايجاب تخيير وان سقط بفعل البعض فانه ليس معنى
التخيير ولا يخفى ان الدليلين لو تما لدلا على نفي التخيير بالمعنى المختار ولا يدل على
خصوصية مذهب فالمراد ابطال مذهب من هو خصم لجميع المعتزلة حتى يثبت بعده
المختار لكل بدليل المختص به تفصيلا على ما يجي كذا ذكره مس واقول فيه بحث اذ

الصواب ان الادلة الثلثة الاول تختص بالمذهب الاول للمعتزلة اما الدليل
الاول فلانه يدل على ان كل ما يجهول للآمر وللمامور كليهما يستحيل ان يكلف به ولا
يكون واجبا وبعكس على ان كل ما يكلف به ويكون واجبا يجب ان يكون معلوما للآمر و
المامور كليهما فلا ينافي الا المذهبين الاولين لان الواجب فيهما غير معلوم بالنسبة
الى المامور واما الثاني فلانه يدل على ان يتعلق الواجب يجب ان يكون هو بعينه متعلق
التخيير وفي الاولين ليس كذلك لان الواجب فيهما واحد والتخيير فيهما بين الواجب وغيره
بالضرورة قوله قالوا اولا غير المعين مجهول اقول في نظر اما اولا فالمعارضة بما علم
من اجماع الآية على وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين وعلى وجوب اعتاق واحد من
جنس الرقبة في الكفارة واما ثانيا فلان هذا الدليل يجري في ابطال المذهب الثالث و
الرابع من المعتزلة ولا يندفع بالجواب الذي سيذكره كما لا يخفى وهذا انبا على ان هذين
الدليلين مشتركان بين المعتزلة باسرهم على ما رد ما اختاره المصنف في الواجب المخير على
ما ذكره الشارح ولكن لا تحمله على انه حمل قال الوجوب الجميع فلا نقض قوله اذ علم المكلف
ذكر المكلف بالكسر وقع على سبيل الاستطراد والمراد بالضرورة معنى الواجب لا
بما قبله ثبت بالدليل الدال على ان تكليف الغافل لا يقع وليس المراد ان علم المكلف
بما به التكليف وتصديقه بانه مكلف به شرط للتكليف والا لزم الدور على ما عرفت بل المراد
ان الغرض من التكليف اتيان المكلف بالمامور به على الوجه الذي امر به فلا بد من العلم
قوله صح لذلك لعدم تقييده بخصوصية شيء منها الا انه لا يميز ولا يتعين لمن الذين

لكن قوله فلا يتنافي والمذهبين الاخيرين ... والامر فيه بين

ليكون مجهولا من حيث هو واجب وكلف بايقاعه غير معين في الخارج حتى يلزم التكليف
بالمحال والحاصل ان لا ايقان له اصلا لا شخصا ولا غيره يستحيل ان يكون معلوما و
مفهوم احد الثلثة ليس كذلك قطعا فلا يستحيل العلم به فيصح التكليف به وان المعين بعدم
التعيين يستحيل وقوعه خارجا ما لا يتقيد بتعيين وعدمه واحد الثلثة مبهما من هذا القبيل
دون الاول قوله قالوا ثانيا لو كان الواجب احد الا بعينه اقول هذا الدليل
بادنى تصرف يجري في رد مذهب من قال من المعتزلة الواجب واحد معين وذلك
لانه يلزم التخيير بين واجب بعينه وغير واجب ولا يندفع بشيء من الجوابين اللذين
يذكرهما وهذا ايضا انما يتوجه بناء على ما ذكره الشارح قوله واما ثانيا فبالحل
اقول الظاهر انه ذكر في مقام الحل جوابين على ما ذكره الشارح وتقرير الكلام انه لما كان
المفروض ان الواجب في المخير هو مفهوم احدها لا بعينه فنقول المستدل لو كان
الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه
من حيث هو احدها مبهما محل المنع اذ المتبادر منه انه لو كان الواجب مفهوم
احدها لكان المخير فيه الجائز تركه مفهوم احدها ويدل على ما ذكرنا ذكر الحيثية في
الموضعين وح نقول الواجب هو مفهوم احدها اذ لا يجوز تركه البتة اذ تركه
انما يكون بترك الجميع وهو غير جائز اتفاقا واما المخير فيه الجائز تركه فهو كل
واحد من المعينات يجوز تركه والقول بالوجوب بمفهوم احدها على راي من قال
بوجود الطبايع سواء كانت ذاتية لافراده او عرضية لها ظاهر واما على راي من

نفس وجوده مطلقا او وجود الفرض بالذات فوجوده عبارة عن وجود ما
يصدق عليها لكن الوجوب يتعلق بمفهوم بمعنى انه يجب على المكلف تحصيل فرد من هذا
المفهوم هذا ثم اختار الشق الاول من الترديد وتوجيهه ان هذا المفهوم وان
كان واحدا لكنه يتناول جزئيات متعددة فربما يقال هو واجب من حيث وجوده
في ضمن بعضها مخير فيه اي جايز الترك من حيث وجوده في ضمن البعض الآخر
ومن ثمة سمي الواجب المخير فيه وحاصله ان الفرد الذي يتحقق به هذا المفهوم من
حيث انه واجب غير الفرد الذي يتحقق به من حيث انه مخير فيه جايز الترك فان
كل واحد من الفردين قبل الاتيان بالفعل وان كان بحيث يصلح ان يتحقق به
هذا المفهوم من حيث انه واجب ومن حيث انه جايز الترك لكن تحققه من حيث
انه واجب لا يتصور الا في ضمن فرد معين وتحققه من حيث انه جايز الترك في
ضمن فرد آخر معين اذ غير المعين لا يتحقق ولا يتصور كون الفرد الذي يتحقق به
الواجب هو عين الفرد الذي يتحقق به الجايز تركه كما يظهر في النظر الى النظير الذي
ذكره من ايجاب احد الشيئين وتحريم الآخر لا على التعيين فالجواب الاول مبني
على ان ما هو واجب هو مفهوم احدها ولو لم يكن مخيرا فيه اصلا بل المخير فيه كل
واحد من الخصوصيات والجواب الثاني مبني على ان كل واحد من الافراد يصلح لان
يكون واجبا بخصوصه ومخيرا فيه جايز الترك لكن على سبيل البدل بمعنى انه اي
فعل المكلف كان واجبا بخصوصه واي ما ترك كان جايز الترك فالواجب على

هذا هو خصوصها فعلى هذا في الاول هو مفهوم احدها وبينهما بون بعيد فالقول بانهما جواب
واحد على ما في شرح الشرح خطأ كيف وبينهما نوع من المنافاة على ما عرفت آنفا وستعرف وجهها
اي وجه المنافاة بينهما وايضا الجواب الاول قد تم عند قول الشارح لتضمنه مفهوم احدها حتى لو ضم اليه
شيء آخر كان زايدا مستدركا على ما ذكره حتى تم هذا الذي بني عليه الجواب الثاني ظاهره
انه توجيه للمذهب المختار بان المراد من وجوب الواحد المبهم هذا بل هذا او ذاك بلفظ
الابهام كما لا يخفى ويحتمل ان يكون احتمالا آخر ذكر في مقام الرد اذ لا يجب في مقام الرد
على دليل الخصم ارادة ما هو المختار عنده ولا يتوهم ان هذا هو ما ذهب اليه بعض المعتزلة
من ان الواجب على كل واحد ما يختاره اذ على هذا الكل واحد يصلح لان يكون واجبا
والشارع انما اوجبه لكن وذلك بالنسبة الى جميع المكلفين على السواء بخلاف
مذهب هذا البعض فان الواجب يختلف بالنسبة الى المكلفين ولا يصلح كل واحد ان يصير
متعلقا للوجوب على انه لو كان هذا عين ذلك المذهب لم يضر في مقام الرد على
ما مر آنفا قوله وذلك اي الذي على قوله وتعدد ما صدق عليه هو الجواب الذي حاصله
منع الملازمة قوله وتعدد ما صدق عليه الى قوله والتخيير بين الواجب اشارة الى ان
الشق الثاني غير معقول اذ تعدد ما صدق عليه مفهوم احدها الذي ذكره هنا غير تعدد
ما صدق عليه الواجب الجايز تركه قوله والتخيير بين الواجب اشارة الى منع بطلان
التالي في الشق الاول اي حاصل ان التخيير بين ما هو حاصل واجب بعينه وما هو غير واجب
اصلا يرفع حقيقة الوجوب كما قال المعترض انما التخيير بين ما يتحقق به الواجب من

ما لا يتحقق به الواجب لكن لا يصلح لان يتحقق به الواجب لا ينافي الوجوب وبما قررنا
ظهر ان منع الملازمة الذي هو الجواب الاول مبني على حمل الواحد لا بعينه على المفهوم
مع قطع النظر عن الفرد مطلقا بناء على ما هو الظاهر من عبارة الملازمة اذ لو حمل الواحد
لا بعينه في الواجب المخير فيه على المفهوم من حيث تحققه في ضمن الافراد على انه
معتبر في الجملة بحيث يصلح لها لا يمكن منع الملازمة لان كون مفهوم احدها
واجبا في ضمن فرد وكان يجزي اتيانه في ضمن آخر على سبيل البدل لا يمكن انكاره ومنع
بطلان التالي في الشق الاول الذي هو الجواب الثاني مبني على حمل احدها على مفهوم
المعتبر في ضمن الفرد اذ لو حمل على المفهوم من حيث هو لم يتصور الشق الاول وكيف
يصح اختياره فان قلت ففي كلام المجيب اضطراب قلت لا بل ذلك الاضطراب في
كلام المستدل حيث كانت عبارته في الملازمة كانت مشعرة بان المراد من مفهوم
احدها من حيث هو مع قطع النظر عن تحققه في ضمن الفرد وكلامه في التقسيم صريح في
المراد منه المعتبر على نحو يتحقق في ضمن الفرد والا لم يتصور التحقق التعدد فهذا ايراد
آخر على المستدل وانت علمت بما قررنا انه لو حرر كلامه في الملازمة لم يندفع
شيء من الجوابين بخلاصته اذ الحاصل ان هيهنا احتمالين لتوجيه القول بان
الواجب في المخير هو احدها ويمكن دفع الدليل بالقول بكل واحد منهما وبهذا
يظهر انه لو ترك في الاستدلال اصل الملازمة وقرر هكذا الواجب هو احد
فالمخير فيه الجاير تركه اما غيره او عينه الى آخر الدليل لم يندفع بالجوابين عنه ونظائر ذلك

ان

ان اخذ الملازمة في الاستدلال غير محتاج اليه هذا ما عندي في تحقيق هذا
الكلام الذي تحير فيه الاقوام قوله وهو حصول المصلحة المبهم بيان الجامع
فان مصلحة الفعل الواجب على الكفاية يحصل بصدوره عن بعض المكلفين مبهما
ومصلحة الواجب المخير يحصل بفعل احد الامور مبهما فحصول المصلحة المبهم قدر
مشترك بينهما وهو مناط الحكم في الكفاية فيثبت في المخير وفي قوله وان كان بلفظ
التخيير اشارة الى دفع المانع من عموم الوجوب بمعنى ان كون الوجوب بلفظ التخيير
لا يمنع عمومه كما في الواجب على الكفاية قيل وكون الكفاية بلفظ التخيير نظر وجوابه
ان التخيير في الكفاية وان لم يكن لفظا لكنه كان معنى كذا ذكره شارح اقول لا حاجة
في جواب قيل الى الرجوع عن الكلام الذي صرح به في الشرح بان يقال هذا
الكلام ناظر الى ما نقله عن المخالف في اثبات ان الواجب على الكفاية واجب
على احدهم مبهما بقوله قالوا انه لو لا انه ... وكل فرقة منهم طايفة وهو تصريح
بالوجوب على طايفة غير معينة فاراد بلفظ التخيير ان الواجب هو حصول الفعل
من احدهم ايا ما كان قوله فيكون سندا لا يمنع قال شارح ان قلت فلم جعل ما في
المنتهى على المنع ولم يجعل الاجماع بترك البعض سندا فلا يمنع قلت على هذا
كان التعرض للاجماع مستدركا اقول التعرض للاجماع لتقوية السند فلا يستدرك
بل الحق في الجواب ان يقال اذا تعرض للاجماع في مقام السند كان السند يبطل واذا
ترك لا يبطل ولا يمنع نعم يمكن توجيه كلام المتن بانه ناظر الى ما نقله من الاجماع على

وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من
جنس الرقبة على التخيير على ما مر فان ذلك يقتضي الاجماع على التاثيم بترك البعض
الغير المعين من حيث انه غير معين فتامل قوله وهو لمن زعم ان الواجب معين
عند الله استفاد هذا من ان المص نسب العلم الى الامر فقط وفيه رد للعلامة
من حيث ذهب الى انه عام لا اختصاص له بمذهب منهم كالدليل الاول والثاني
اقول قد عرفت ان الدليل الاول والثاني ليس على ما تم بتقديم الدليل الكذب
الثالث للمعتزلة على دليل المذهب الثاني لم ليس الاخص من توسيط الدليل
الخاص بالاول بين الادلة العامة اقول ينبغي ان يقرر الدليل هكذا يجب ان
يعلم الامر الواجب لان الامر هو الله تعالى واما على ما قرره حيث اثبت كونه
معلوما لله من كونه تعالى امرا فيرد عليه انه كما يجب علم الامر يجب علم المامور اذ
علم المكلف والمكلف به مما لابد منه على ما مر والجواب ان المراد ان علم الامر شرط
لوجود التكليف وصحته واما علم المامور فلا يكون شرطا والا لزم الدور
وبهذا القدر حصل اختصاص الدليل بعلم الامر ولا يرد النقض فتامل
الجواب انه يعلم حسب الوجهين هذا التقرير للجواب عن قبل المص واما الجواب
عن قبل المذهب الاول لم فقط اذ المجموع معين واما الجواب من قبل
قال بان الواجب على كل واحد ما اختاره فلان كل ما اختاره كل احد
كان معلوما له تعالى ايضا وكان معينا عنده بالنسبة الى كل فعل وكل مكلف

بالجملة

بالجملة كل شيء كان معلوما لله تعالى وكان معينا عنده من كل حيث كان معلوما له
هذا مشترك بين جميع مذاهب المعتزلة ولهذا ذهب العلامة الى انه مشترك
بين الجميع لكن قد عرفت انه مشترك بين جميع مذاهب المعتزلة ومذهب المص
ايضا فلا اختصاص له بالمعتزلة ايضا فتامل قوله فهو الواجب عليه اتفاق
اقول دعوى الاتفاق مما لا يساعده الخصم وكيف وعند القايل بان الواجب
معين عند الله ما يفعله المكلف اما واجب او ما مسقط للواجب قوله
لانا نقطع بان الخلق فيه سواء هذا لو قيل سندا والا فنقول عند القايل بان الواجب
على كل احد ما يختاره ذا بل هو عين المتنازع فيه قوله هذه ثالثة مسايل
الوجوب لم يصدر المص حكم الواجب الموسع بلفظ المسئلة بل جعله ردفا
للواجب المخير تنبيها على ان الموسع يرجع في التحقيق الى المخير اذ المؤداة في كل
جزء من الوقت غير المؤداة في غيره والواجب هو احد اشخاص الصلوة المماثلة
في النوع المتحدة في المحل المتغايرة بالاوقات والشارح اقتفى المشهور فيصدره بها
نظرا الى ما بينه وبين المخير من نوع مغايرة والتفصيل ان الواجب اذا تعلق بوقت
معين فاما ان يساوي ذلك الوقت الفعل كصوم رمضان فذلك الواجب
يسمى مضيقا وذلك الوقت يسمى معيارا والتكليف بمثله جايز اتفاقا او
ينقص الوقت من الفعل فمنعه من منع التكليف بالمحال الا لغرض القضاء كوجوب
الظهر على الزايل عذره كما اذا طهرت المراة او بلغ الغلام وقد بقي من الوقت

قد يسع ركعة فقط فانه يجب فيه القضاء بمعنى انه يجب اداء ركعة في الوقت
والباقي خارجة فالباقي قضاء لكن جار في حكم الاداء على ما مر والمقصود تركه للاختلاف
فيه او يزيد الوقت على الفعل وهذا هو الواجب الموسع والوقت يسمى ظرفا
فاختلفوا فيه فذهب الجمهور الى ان جميع وقت الاداء بلا بدل بمعنى ان
ايقاعه في اي جزء منه ايقاعه في وقته وكان اداء من حيث خصوصيته كونها
ظهرا امتثالا من حيث كونها فردا للواجب المخير **قوله** او العزم فيه على الفعل
في ثانيه اي الحال دل بهذا الكلام على ان العزم ليس بدلا عن نفس الفعل حقيقة
حتى يتوجه على القاضي ما في المنهاج من ان العزم لو صح بدلا لتادى الواجب به
ضرورة تادي المبدل منه بالبدل ومن انه يلزم تعدد البدل وهو العزم في
كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل منه وهو الفعل الا ان المبدل منه هو ايقاعات
الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخر
لكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتادى به مبدله على تقدير تسليم كون العزم
بدلا وكذا يندفع ما قيل من ان البدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل منه
كالتيمم والوضوء وذلك لان ذلك فيما لا يكون على سبيل التخيير **قوله**
وقال الكرخي هذا اي كونه نفلا يسقط به الفرض فان قلت ذا لم يبق الى اخر
الوقت على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شانه حتى يسقط قلت
ليس المراد انه يتحقق ههنا وجوب ثم سقط اذ عندهم لم يتحقق الوجوب

الا بآخر

الا بآخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق في شانه الوجوب ويمكن ان يقال يتعلق
الوجوب لا انه يفعله ويسقط واورد على الكرخي بانه لما لم يصر الفعل
واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا اقول يمكن
ان يقال مراده انه فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء الاخير
وقد اجيب على الكرخي لعله لا يقول يكون وقت الوجوب آخره في مثل
هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب **قوله**
ولنا ايضا ان كان الدليل الاول عاما وهذا انما ينفي الثاني والثالث فقط
قوله فلا يصح كما قبل الزوال اقول فيه بحث لانهم وان صرحوا بان
وقته الذي كان الواجب فيه اداء هو آخر الوقت لكن صرحوا ايضا بان
ما فعل في اول الوقت كان نفلا يسقط به الواجب فهذا كجواز تقديم
صلوة الظهر على الزوال في وقت الظهر عندهم ثلثة اقسام ما يصح فيه و
يكون اداء وهو آخر الوقت وما يصح فيه ولم يكن اداء لكن كان مسقطا للاداء
وهو اول الوقت وما لم يصح اصلا وهو وقت الضحى مثلا وتقديم الفعل
على الوجه المقرر له شايع في الشرع كالزكوة المعجلة قبل وقتها وتقديم
غسل الجمعة قبل يوم الجمعة عند الامامية على غير ذلك والعجب منه انه نقل
حديث تعجيل الزكوة عند نقل مذهب بعض الحنفية ولم يتوجه على دفعه مع
انه يندفع به ما يستدل به على بطلان مذهبهم لان هذا الدليل منقوض بهذه

الصورة ويمكن دفعه بان الكلام في الواجب الموقت الذي عين الشارع وقتا
لادائه بحيث لو اتى به في اخره كان قضاء عند البعض واداء الزكوة ليس كذلك
مناقشة في المثال على انه تنظير وتشبيه يصلح سندا للمنع فتأمل قوله وكلاهما
خلاف الاجماع اقول فيه بحث لان القايل بان وقت الفعل هو اول الوقت
لا يخ اما ان يقول بان القضاء عمدا عصيان ام لا فعلى الثاني يمنع الملازمة القابلية
فيكون بتاخيره عن وقته عمدا عاصيا بل جعل القضاء قسمين ما فيه عصيان
كالواقع الظهر في الوقت المخصوص للعصر وما لم يكن كما في الظهر في آخر وقت الظهر
وعند هذا يظهر معنى الموسع عند هؤلاء وعلى الاول يمنع الاجماع والظاهر
الاول قوله الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة دل على ان هذه المقدمة
مما علمت ضرورة من الدين او انها مجمع عليها اجماعا قطعيا ولا يحتاج الى الاستدلال
بانه لو كان ممتثلا لاحد الامرين لجاز الاقتصار على العزم حتى يتوجه ما قيل
لنه ان اريد الفاعل للصلوة في اخر الوقت فنمنع الملازمة لان آخر الوقت متضيق
للفعل وان اريد الفاعل للصلوة في اوله فبطلان اللازم ثم على انه لو كان
هذا الجواب منعا لا معارضة لم يتوجه ما ذكر اصلا قوله بل لان العزم ما في
شرح الشرح يعني ان من احكام الايمان ولوازمه ان يعزم المؤمن على الاتيان
بكل واجب اجمالا ليتحقق التصديق الذي هو الاذعان والقبول وان يعزم على
الاتيان بالواجب المعين اذا تذكر تفصيلا كالصلوة مثلا سواء دخل الوقت

او لم يدخل على ما قال في المنتهى واجيب بان العزم على فعل كل واجب قبل فعله من
احكام الايمان وكان العصيان لذلك واما تفريع قوله فلو جوز على ما قيل فليس
مما ينبغي لان عدم العزم لا يستلزم تجويز الترك اقول فيه نظر اما اولا فلان
العزم على الاتيان بالفعل هو ارادة الاتيان به وليس ارادة الاتيان بكل
واجب من لوازم الايمان ومحققا للتصديق بما جاء به النبي صلعم وتخلف
العزم على الفعل الواجب عن التصديق بوجوبه مما لا يخفى على احد ولو
كان ما ذكره حقا لزم ان يكون كل من ترك واجبا بل ترك العزم عليه في وقتا
من الاوقات غير مؤمن وليس المراد من كونه من احكام الايمان انه لازم له لا ينفك
عنه بل انه من توابعه وروادفه واما ثانيا فلان وجوب العزم في كل وقت
قبل الفعل وبعده ابدا دايما قد منعه بعض الشارحين وقال ان اراد بالعزم
الرجال الفعل فهو صحيح لا نزاع فيه وان اراد به القصد على الفعل في ثاني
الحال فلا نم وجوبه فالشارح نبه على ان مرادهم من وجوب العزم في كل وقت
عدم تجويز الترك وهذا هو الحق لانه كثيرا ما يخطر الواجب بالبال ولم يحدث في
النفس ارادة بالفعل ولا بتركه بل اللازم عدم ارادة الترك وعدم تجويزه
فتأمل واما ثالثا فلان صحة التفريع يقتضي تعلق الاثم بتجويز الترك وذلك لا يلزم
من استلزام تجويز الترك عدم العزم وهو واقع اذ لو كان العزم واجبا في
كل وقت ففي صورة تجويز الترك على ما زعمه وقد قيل في الجواب عن هذا

انه اراد بالتجويز عدم الجزم لما يجيء في بحث الاحكام ان الجايز له معان منها
ان لا يجزم بعدمه كما يقال في النقليات وان غلبت على الظن لكن فيه تجويز
اقول هذا الكلام على حمل العزم على التصديق وليس بصواب ولعل هذا
التوهم نشا من قول الشارح ولو جوزه وليس المراد من التجويز الاحتمال العقلي
المقابل للجزم بل ما يقابل العزم والارادة فتدبر **قوله** ومذهب الشافعية
الى البعض منهم وهو المذهب الثالث لشارح بقوله وقيل وقته اوله في شرح
الشرح والمعنى انه لما علم دليلهم مع جوابه من دليل الحنفية مع جوابه وفيه ان
قوله لانه عكسه لا يناسبه ولعل المراد ان اخذه منه ان اخذ الشيء من ضده لا اخذ
الشيء من شبهه ومثله والاظهر ما ذكره شيخ وهو ان المعنى لما علم دليله بالجواب
من دليل الحنفية كذا علم جوابه من دليلهم لانه عكسه ترك اختصارا اذ علم من
الجواب جواز التعجيل ايقاع الفعل في اول الوقت على صفة الوجوب فيقال
لو لم يكن واجبا في اول الوقت تعيينه للوجوب لجواز ان يكون على سبيل التخيير
في اجزائه وايضا لو تعين في اوله لما جاز تاخيره وقيل المراد بالعكس قلب البعض
والمقصود ان مذهب الشافعية دليلا وجوابا معلوم من دليل الحنفية اما الاول
فلان دليلهم هو انه لو كان واجبا في اخر الوقت لعصى بتقديمه لانه ترك للواجب
وهو قلب البعض لدليلهم وهو انه لو كان واجبا اول الوقت لعصى بتاخيره
لانه ترك للواجب فيعلم منه بادنى تغيير واما انه علم جوابه من دليلهم فلان دليلهم معارض

بدليله فيكون دليلهم جوابا لدليله **قوله** واخر الفعل عنه اي عن ذلك الجزء
اقول الاولى ان يقول واخر الفعل اليه اي الى ذلك الجزء والمراد انه لم يفعله
فيما قبل ذلك الجزء وفي قوله مع ظنه الموت اشارة الى ابقاء الظن مع التاخير
اذ لو لم يبق الظن لم يكن في التاخير عصيانا وبينهم منه حالها اذا شك في الموت
وهل انه لا عصيان في التاخير يدل عليه ما في بعض شروح المنهاج **قوله** ولا خلاف
معه في المعنى فان القاضي يوافق الجمهور في انه فعل واقع في وقت كان مقدرا
له شرعا اولا وهم يوافقونه في كونه واقعا خارج ما صار وقتا له بحسب ظنه
فلا منازعة في المعنى الا ان يريد القاضي وجوب نية القضاء بناء على ان
ذلك الظن لما صار سببا لتعيين ذلك الوقت لان يفعل فيه بحيث لو تاخر
منه كان عصيانا فاذا فعل في خارجه كان قضاء اذ لا عصيان في فعل الاداء
وايضا من اول الوقت الى ذلك الجزء كان بجميع الوقت المقدر له شرعا بحسب ظنه
والمعتبر في الادا ان يفعل في الوقت المقدر له شرعا اولا بحسب ظنه لا بحسب الواقع
فقط كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل دخوله ثم اوقعه في الوقت فانه
قضاء وجب عليه نية القضاء على ظنه مع انه اوقعه في وقته المقدر له
شرعا اولا بحسب الواقع وهو بعيد اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء وما
ذكر من الوجهين مردود اما الاول فلما ذكره من انه اذا اعتقد انقضاء الوقت
قبل دخول الوقت واخره فانه يعصي اتفاقا وبعد ظهور خطا اعتقاده اذا اوقعه

في الوقت كان اداء او وجب عليه نية الاداء بلا خلاف فيعلم ان العصيان
لا ينافي كون الفعل وقع اداء او وجوب نية الاداء واما الثاني فلان وجوب
نية القضاء فيما ذكر لعدم ظهور فساد الظن وفيما نحن فيه يظهر فساده على ما
هو المفروض وعند ظهور الفساد يجب نية الاداء كما في الصورة التي ذكرها الشارح
قوله فالتحقيق انه لا يعصي اشار بلفظ التحقيق الى ان فيه خلافا وردا لما ضعف
قول من قال بالعصيان بدليل تحقق الوجوب ورد ذلك القول بوجهين احدهما
ان معنى الواجب على ما مر ما يذم شرعا تاركه في جميع وقته اختيارا وههنا ما ترك
في جميع وقته باختياره بل تركه في بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم
يكن باختياره وثانيهما انه على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير
الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان وقد رده الشارح ايضا بان التاخير
جائز له في الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تاثيم في فعل
الجائز قوله اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف المحال هذا بناء على انه جعل شرط
لجواز العلم بالسلامة اذ لا يمكن الظن بها لان المفروض تحققه فيتحقق المشروط
فيجب ان لا يأثم اقول لو جعل الشرط نفس سلامة العاقبة في الواقع فلم يتأت
لا تكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختياريا للمكلف لكنها غير ممتنعة
الوقوع فليس التكليف مشروطا بها تكليفا بالمحال بخلاف ما اذا كان الشرط العلم
فانه ممتنع الحصول بالعادة وقد اعترض على لزوم تكليف المحال بعد حمل الكلام

على ان الشرط هو العلم بالسلامة بانه انما يلزم ذلك ان لو وجب عليه
التاخير بشرط العلم بها لان الشرط لما كان ممتنع الحصول فكذا المشروط
اما لو جاز له التقديم فلا تكليف بالمحال لان المكلف به هو القدر المشترك بين
الجائز والمحال والدائر بين الجائز والمحال ليس بمحال نعم ما يلزم على هذا الاشتراط
ان لا يكون لجواز التاخير فائدة اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه محال
منه اقول وايضا يلزم ان لا يكون في ذلك الفعل واجبا موسعا بل مضيقا
بالنسبة اليه اذ لا يجوز له تاخير المشروط بالعلم بسلامة العاقبة وايضا
قد عرفت ان الموسع مندرج تحت المخير فيلزم التخيير بين الجائز وبين المحال وهو رفع
حقيقة التخيير فيصير واجبا معينا لا مخيرا ويمكن حمل كلام الشارح على انه يجر الى التكليف
المحال ولو على سبيل البدلية لكن الكلام في عدم جوازه مطلقا الا ان يقال انه عبث
وهو على الحكيم غير جائز فيكون تكليفا محالا لا التكليف بالمحال قوله وهذا
بخلاف ما وقته العمر يفهم منه ان الكلام كان في الموسع الذي ليس وقته تمام
العمر كالظهر مثلا وهذا الكلام مبني على الفرق بينهما وهذا الفرق خلاف
مذهب الجمهور وفي المحصول يجوز له التاخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على
ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى بالتاخير مات او لم يمت وفي المنهاج
الموسع قد يسع العمر كالحج وقضاء الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر
لمرض او كبر اذا لم يكن توقعه للفوات على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر

قال ش الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع العمر وقته العمر ان لم
يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان
بالتاخير مع الموت فجاءة اذ لا تاثيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة
فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا ينتقض الدليل
الدال على جواز التاخير فيما وقته ليس تمام العمر لكن المص لما اختار الفرق
بينهما توجه عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدى لدفعه بان في
الموسع الذي وقته تمام العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق
الوجوب اصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته
كذا ذكره ش اقول اذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت التضييق فلو جاز
له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان يقال
ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس تركا له في جميع الوقت المقدر له شرعا فلم
يتحقق العصيان اذا لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف ما وقته العمر
اذا تركه الى الفجاءة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه تمام عمره
واعترض عليه ش موافقا لما ذكر في بعض شروح المنهاج من ان الفرق المذكور
لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين غايته انه يعارضه في
هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومة كل منهما الآخر ثم
قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب دليل

قطعي

قطعي وما ذكره ش ظني فيعمل به فيما عدا الصورة المعارضة وفيها يتعين
اعمال المعارض القطعي دونه اقول ما ذكره من الدليل القطعية مقدماته على
ما لا يخفى واما المعارض فليس بتام سيما ان يكون قطعيا مفيدا للعلم
وذلك لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا
بحسب ظنه اذ الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا وكذا يدخل في تعريف الواجب
على ما نقل عن القاضي اذ يصدق عليه ان تاركه يذم بوجه ما وذلك اذا
تركه مع ظن الموت فتأمل وبما ذكرنا يندفع ما في بعض شروح المنهاج
معترضا على صاحب المنهاج بانه مشكل لاستلزامه عدم الوجوب اصلا
بالنسبة الى من لم يتوقع الفوات لامارة ومات اللهم الا اذا التزم جواز
انفصال نفس الوجوب من وجوب الاداء قوله فهذا لا يكون ايجابا
لتحصيل النصاب اقول فيه تنبيه على تحرير محل النزاع وهو ان النزاع
في ان الامر بالواجب المطلق هل هو امر بالمقدمة حتى يكون المقدمة واجبة بنفس
ايجاب ذلك الواجب ام لا ثم اشار الى ان الاطلاق والتقييد في الواجب
امر اضافي مختلف بالقياس الى مقدمة فقد يكون الواجب مطلقا بالقياس
الى مقدمة مقيدا بالقياس الى اخرى كالصلوة فانها بالقياس الى البلوغ
والعقل مقيدة وبالقياس الى الطهارة مطلقة اذ ما لم يحصل البلوغ والعقل
لم يحصل وجوبها ولكن يجب الصلوة عند قيام وقتها وان لم يكن الطهارة فالمقدمة

في الاول شرط للوجوب وفي الثاني شرط لوجود الواجب وجودا معتبرا شرعا
سواء كان شرطا لنفس الوجود اذا كان ذلك الواجب مما لا يمكن حصوله
عقلا او عادة بدون تلك المقدمة ويسمى شرطا عقليا او عاديا او كان شرطا
لكونه معتبرا شرعا ويسمى شرطا شرعيا والمص كانه اصطلح وسماه شرطا
وقال في شرح الشرح للخلاف في ايجاب الاسباب فالامر بالقتل امر بضرب السيف
مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره وتقريره على ما ذكره
القوم ظ كانهم يريدون بما لا يتم الواجب الا به ما يتوقف عليه وجوده شرعا
او عقلا او عادة ويحترزون بالمقدورية عما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل القدم
في القيام وكعدد الاربعين في الجمعة ونحو ذلك ويعنون بالشرط ما جعله الشارع
شرطا لذلك وان كان يتصور وجود الفعل بدونه كالطهارة للصلوة الا
ان المص كان يعتقد ان الواجب بالنسبة للامور التي يلزم فعلها عقلا او عادة
ليس واجبا مطلقا اذ الايجاب مقيد بحصولها فلا يدخل تحت ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فلا يفتقر الى الاحتراز عنها بقيد المقدورية فلذا فسر المقدورية
بان يتاتى الفعل بدونه عقلا او عادة على معنى ان المكلف عند الاتيان بالواجب
يتمكن من فعل تلك المقدمة وتركها هذا تقرير الش وعليه اشكال مبني على جعل
قوله يتاتى الفعل بدونه وصفا كاشفا للمقدورية وذلك ان المقدمة المقدورة
ح لا يتناول الا ما جعله الش شرطا ضرورة ان ما يلزم فعله عقلا او عادة لا يكون

مقدورا بهذا المعنى وح يكون التقييد بقوله شرطا لغوا والتعميم بقوله
غير شرط باطلا فالاولى ان يراد بالمقدورية مفهومها الظاهر اي ما يدخل تحت
قدرة المكلف ويجعل قوله يتاتى الفعل بدونه وصفا مخصصا لا كاشفا
اي ان كان مقدورا بهذه الصفة فهو واجب والا فلا انتهى وفيه نظر اما اولا
فلما قيل في بعض الحواشي موافقا لما قيل في بعض شروح المنهاج الخلاف
قد وقع في السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء
مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط
وقيل لا فيهما والقول الثاني مما اختاره المرتضى الشريف قدس سره ولم يذكره
المص ووجهه ان حصول المسبب واجب عند حصول سببه بخلاف المشروط
بالقياس الى شرطه فالسبب اشد تعلقا كانه اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضي
وبالجملة فالفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما وهو
الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب والقول الثاني ساقط
عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على نفي الوجوب في الشرط الشرعي
غيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا
في الكتب المشهورة فهو رحمه مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة المص
الكتاب ايضا ووجه هذا المذهب ان ايجاب الشيء لا يوجب ايجاب غيره ورد بانا
لا نم ذلك فيما يكون ذلك الغير ما يتوقف عليه الشيء القول وايضا فرق الش بعد

ذلك حيث قال فالجواب لا نم الاجماع وان سلم فهو في الاسباب خاصة بدليل عدم
تحقق الخلاف في الاسباب فان منع اجماع وجوب تحصيل اسباب الواجب في قوة
الخلاف في وجوب الاسباب عندا يجاب المسببات اقول واما ثانيا فلانه جعل قيد
الشيء فكانه يريد بذلك اشارة الى ما يلزم فعله عقلا او عادة لا الى بعض ما لا يمكن
تحصيله من الالات وهو الظاهر نظرا الى لفظه كان لان جعل الالات قيدا
في الوجوب مقطوع بعدمه متفق عليه بين الكل لكن على هذا يلزم مفاسد مثل انه
يلزم على مختار المص ان وجوب غسل الوجه مشروط بغسل بعض الراس فمن لم
يغسل بعضا من الراس لا يجب عليه غسل الوجه في الوضوء وكذا من لم يترك الاكل
مثلا لم يجب عليه الصلوة الى غير ذلك وذلك خلاف الاجماع واما ثالثا فلان المراد
بالواجب في قول الشارح مختار المص ان ما لا يتم الواجب الا به هو الواجب المطلق حيث
صرح بان الكلام فيه فعلى هذا يصير التقييد بقوله مقدورا لغوا اذ ما لا يتم الواجب
المطلق الا به اذا كان اطلاقه بالقياس اليه لا يكون على هذا التوجيه الا الشرط
الشرعي الذي يمكن للمكلف ان يأتي بالفعل بدونه عقلا او عادة ويصير قوله الا
فلا ما لا معنى له اذ لم يتحقق فرد لمقدمة الواجب المطلق يكون داخلا تحت قوله
الا اذ يلزم ان يتحقق مقدمة للواجب المطلق لم يكن مقدمة عقلية او عادية وكان شرعية
حتى يدخل تحت قوله والا فالعضو اجعل ذلك اشارة الى ما لا يمكن تحصيله من الالات
كما فعله الشارح وهذا اعتذار من قبل المص حيث لم يورد قيدا لاخراج ما لا يدخل تحت قدرة

المكلف كغيره لانه جعل مقدورا احترازا عن المقدمة العقلية والعادية والمخ
ان الواجب بالقياس الى هذه الامور مقيد فكان خارجا عن البحث اذ قد عرفت
ان الكلام في الواجب المطلق واما ايراد لفظة فبالنظر الى عدم القطع بكون
الباعث له على ترك قيد للاحتراز عنه ذلك واما رابعا فلان شرطا على توجيه
الشارح كان تفسير القوله مقدورا فيكون المص قد فسر المقدور بالشرط والشيء لا يصلح تفسير الشرط
موضوعه حيث قال يتاتى الفعل بدونه عقلا او عادة او على انه وصف كاشف
للمقدور كان مفسره في كلام الشارح كان وصفا كاشفا له ايضا وحينئذ فيما اورده
بقوله وح يكون التقييد بقوله المص وصفا كاشفا شرطا لغوا وكذا قوله والتعميم
بقوله غير شرط باطل وذلك لان شرطا في كلام المص ليس تفسيرا للمقدور بل صفة
كاشفة له والمقدور قيد لما لم يتم الواجب المطلق الا به فالتقييد بالشرط
والتعميم بغير الشرط ليس تقييدا او تعميما للمقدمة المقدورة بهذا المعنى حتى كان الاول لغوا
والثاني باطلا بل للمقدمة مطلقا نعم لو عمم قوله غير شرط بحيث يتناول ما لا يدخل تحت
قدرة المكلف كان باطلا اذ الاكثر لا يقولون بوجوبه لكن قد علمت ان ذلك لم يدخل
تحت ما لا يتم الواجب المطلق الا به اذ الوجود مقيد به واما خامسا فلان الجعل اولى في
توجيه كلام المص فاسد اذ عند حمل المقدور على هذا المعنى لا يخ اما ان يحمل الواجب على المطلق
على ما هو الظ كما صرح به الشارح ان الكلام فيه فالتقييد بالمقدور يكون مستدركا اذ الواجب
بالنسبة الى غير المقدور بهذا المعنى كان مقيدا وان اريد بالواجب مطلق الواجب فلا بد من تقييد

يحترز به عن المقدمة التي كان وجوب الواجب مقيدا به كتحصيل النصاب للزكوة
وتحصيل الاستطاعة للحج لان مثله مقدور ومنافاة الفعل بدونه عقلا وعادة لكن
الشارع جعله شرطا للفعل فلا بد من حمل الواجب في تحرير المسئلة على الواجب
المطلق كما صرح الشارح وح لو حمل المقدور على المعنى المشهور كان مستدركا فينبغي
حمله على ما حمله الشارح والشارح حيث قال اولا انما الكلام في الواجب المطلق وقال
ثانيا ما لا يمكن تحصيله من الالات قيد في الوجوب اشارة الى هذا وفيه تنبيه على
تخطية غير المصنف ثم لا يخفى ان الفرق بين الشرط وغيره في كلام المصنف مصرح به ولا
يبتنى على جعل المقدور في كلامه بمعنى فسره الشارح به فما في كلامه من انه لو ثبت ان
المراد بالمقدور ما فسره الشارح كان كلام المصنف مخالفا للمشهور في مقامين احدهما
الفرق بين الشرط الشرعي وغيره والثاني في معنى المقدور وما يحترز به عنه ليس مراده
ان كل واحد من الامرين لازم من تفسير المقدور بما ذكره الشارح بل ان
الاول كان ثابتا متحققا في كلامه فاذا ثبت ذلك تحقق الامر الاخر فيتحقق مجموع
الامرين مترتبا على ثبوت هذا فتامل قوله لو لم يجب لم يكن شرطا قال الشيخ
شرح الشرح لا خفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون امرا بالشرط الا بامر
له والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى
حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلوة
وهذا كما ان الشرط العقلي واجب عقلا فعلى هذا الاظهر ان الاتيان بالمشروط دون

الشرط

الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن الشرط مامورا بامر آخر ولو
اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نم انه اذا اتى بجميع ما امر به يجب صحته
وانما يجب لو لم يكن شرطا اوجبه الشارع بامر آخر اقول يمكن ان يقال الواجب
قد يكون اصليا بان يتعلق به الامر اصالة وصريحا وقد لا يكون والاول قد
يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع
في ان مقدمة الواجب اذا كان من قبيل القسم الاول بان تعلق بها امر آخر صريحا
كالوضوء واجب انما النزاع فيما لم يتعلق به صريح امر آخر بل هو واجب بذلك
الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا فقوله انما يصح لو لم يكن الشرط مامورا
بامر آخر خلاف المقدر اذ الكلام فيما لم يكن هناك امر آخر تعلق بالمقدمة
وهذا التحقيق ما افاده الشيخ ههنا حيث قال يريد ان الشرط الشرعي يجب بذلك الامر
الذي وجب به الفعل المشروط اذ لو لم يجب به وليس هناك امر آخر يقتضي
وجوبه على ما هو المفروض لزم ان يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر
فاذا اتى به حال عدم الشرط صدق انه اتى بجميع المامور به فيجب صحة ما اتى به و
اجزاؤه وخروجه من عهدة التكليف وهذا ينافي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء
المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعي شرطا للفعل قطعا هف
ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرط العقلي والعادي كما لا يخفى هذا كلامه
اقول فان قلت هذا امر وردنا وزره اول الكلام حيث قال لا يغير الشرطية

سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب فيلزم
ان كل شرط شرعي تعلق به امر آخر مستفاد من شرطيته لذلك الواجب فالشرط
الشرعي الذي لم يتعلق به امر آخر لم يكن متحققا قلت الشرطية خطاب الوضع
ليس صريح الامر والايجاب فلا خلاف في ان ما لم يتعلق به امر آخر على ما تعلق بالمشروط به
اذا كان شرطا شرعيا هل يجب ام لا وهل يكون جعله شرطا له ايجابا له ام لا هذا
لكن ظاهر كلامهم في محل النزاع هو ان ايجاب المشروط هو بعينه ايجاب الشرط
لا ان جعله شرطا ايجاب له وتوجيهه ظ لان مجرد جعله شرطا يستفاد منه ايجاب
ما لم يلاحظ كونه شرطا للواجب فلا ايجاب للواجب له مدخل في ايجابه الا انه غير
مستقل في ذلك بل لا بد من ملاحظة الشرعية وظ انه لم يقل احد بان مجرد ايجاب
الواجب ايجاب للشرط الشرعي من غير مدخلية جعل الشارع شرطا له وذلك كما
ان مجرد الشرطية لم يكن ايجابا للشرط المتحقق في المقدور بانا التحقيق ان ايجاب
الواجب وجعله مشروطا بالشرط الشرعي لزم ايجاب الشرط وهذا هو مرادهم
اذا قالوا ايجاب المشروط ايجاب الشرط بهكذا احقق المقام قوله واما ان غيره
لا يجب بغير لو يستلزم وجوب الواجب امر وجوب غير الشرط بذلك الامر لزم
تعقل الموجب بذلك الامر للغير اذ لو لم يلزم لا دخل الامر شئ وايجابه مع عدم
شعور الآمر به وهو بديهي الاستحالة واللازم عدم لزوم تعقل الموجب له باطل لانا
نقطع بجواز ايجاب الفعل بل بحصوله مع انه ذهول عما يلزم الفعل عقلا او عادة والمراد

ان نفس ايجاب المشروط لا يقتضي ايجاب الشرط العقلي والعادي فلا يرد ان
الموجب هو الله تعالى ولا يتصور في حقه الذهول وبهذا التقرير يندفع ما
اورده العلامة ان الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر
بشئ غير مشعور به محال بالبديهة اقول ان من قال بوجوب الشرط العقلي بايجاب
المشروط لا يقول انه صار مامورا به صريحا حتى يلزم تعقل الموجب الآمر له بل
قال ان وجوبه لازم من ايجاب المشروط من غير لزوم شعور الموجب بذلك اللزوم
ولا باللازم اذ لا يلزم انه اذا لزم شئ من فعل اختياري ان يكون للفاعل
شعور بذلك اللازم فتامل واعلم انه سيجئ في بحث المنطوق والغير الصريح
انه ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وفسر دلالة الاشارة بدلالة
اللفظ على المعنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصودا للمتكلم
وضرب لها امثلة فمنها قوله عم في النساء انهن ناقصات دين وعقل فقيل وما
نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف عمرها فدل
على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير
مقصود لكن يلزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة
يقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض
اكثر من ذلك لذكر او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره ومنها
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فعلم منهما ان

اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الآيتين كما ذكره
الشارح في ذلك الموضع ولا شك في دلالته على ان الاحكام قد تستنبط
من الكتاب والسنة من غير ان يكون مقصودة من الكلام اذا عرفت هذا
فاعلم انه ان كان النزاع في ان الامر بالشيء هل هو الامر بمقدمته بمعنى ان
الخطاب المتعلق به يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق
بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف في الدلائل التي ذكرها في ان غير
الشرط لا يجب كذا من جواب الدليل الجمهور حيث قال ان اردت انه
لا بد منه فمسلم لكن غير محل النزاع وان اردت انه مامور به شرعا فهو ممنوع
وهو المدعى فاين دليله انتهى فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعي
لا تجب كما اختاره المصنف واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب
مشروطا به وجعله واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق بوجوبه وان كان النزاع في
الاعم من ذلك فالحق مع الجمهور ان مقدمة الواجب في الواجب المطلق واجب
مطلقا والظاهر ان النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون
مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده
استنباط حكم الوجوب مطلقا وسيجيء في بحث ان الامر بالشيء نهي عن ضده زيادة
توضيح لذلك هكذا ينبغي تحقيق المقام والتكلان على التوفيق قال الشارح
ولا يرد النقض بالشرط الشرعي اذ لا بد من لزوم تعقله لان الشارع لما جعل

الفعل موقوفا عليه فقد جعله من تتمته فاذا طلب الفعل فقد طلبه من
حيث هو موقوف عليه والا يلزم ذلك المحذور اقول لا يلزم من جعل الشارع
الفعل موقوفا عليه ان يكون عند طلب الفعل مدركا له اذ نعلم بالضرورة انه يجوز
من السيد جعل امر شرطا لفعل مخصوص من عبده ثم امره بطلب ذلك الفعل منه
بلا شعور له حين الطلب بذلك الامر الذي جعله سابقا شرطا له نعم يمكن ان يقال
وجوبه لازم من ايجاب المشروط وجعله مشروطا به من غير لزوم شعور الشارع بذلك
الشرط حين الايجاب لكنه قد عرفت انه مشترك بين الشرط الشرعي والعقلي والعادي
قوله والحق ان التعلق داخل في حقيقة الوجوب وذلك لانه طلب مخصوص ولا بد
فيه من تعلقه بالمطلوب وما تعلق به الخطاب كان واجبا وما لم يتعلق به لا يكون
واجبا فلو وجب اللازم العقلي والعادي للفعل ولم يتعلق به خطاب طلب يجوز
ان الامر الوارد بوجوب الفعل ليس له تعلق باللازم لما كان التعلق داخلا في حقيقة
الوجوب وهو باطل والشرط الشرعي قد تعلق به الخطاب بناء على ما عرفت فان قيل
معنى ان التعلق في الوجوب بالطلب ليس في اثباتنا غاية انه لازم بين لا يكون تعقلها
بدونه فليس بضاير في المقصود لحصوله على التقديرين كذا ذكره بعضهم وبهذا التقرير
يندفع ما اورده العلامة وهو انا لا نسلم ان اللازم لم يتعلق به خطاب بل هذا
عين النزاع فان دعوى كونه واجبا هو ان خطاب طلب الملزوم متعلق به اذ حاصل
الدليل ان الواجب ما تعلق به الخطاب ومن المعلوم بالضرورة ان مقدمة الواجب

العقلي لا يكون مخاطبا به هذا الخطاب المتعلق بذلك الفعل الواجب
المفروض انه غير مخاطب بخطاب آخر وكيف يقال هذا الخطاب يتعلق به مع انه
حين ذلك الخطاب غير مشعور به فبناء الدليلين على ان الواجب لما كان مأمورا
به ولا يمكن ان يكون المأمور به مذهولا عنه للآمر وعلى ان حقيقة الامر لا يتعلق
بالمقدمة العقلية انما يتعلق بشروطها اقول فيه ما عرفت من انه قد يجب
الشيء ولا يكون مشعورا به للموجب بل وجوبه لازم من ايجاب مشروطه لا من
ايجاب متعلق به فان كثيرا ما يترتب على افعالنا الاختيارية اشياء وغيرها
من غير شعور لنا بها وبلزومها منها فتامل واتفقا امر من علم الفرق بين الشرط
الشرعي وغيره فان الخطاب المتعلق بشروطه لا يتعلق بالشرط حقيقة فتامل
والعقلي لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح في شرح الشرح العلامة منع الملازمة
فيمن يقدر على غسل الوجه بدون جزء من الراس ومنع بطلان التالي فيمن يعجز
اقول ولا يمكن منع الملازمة كما لا يخفى نعم ينبغي ان يمنع بطلان التالي فيمن يعجز
ويقال فيمن يقدر ما ذكرت في بطلان التالي من المثال لا يدل عليه ولا ينطبق على
الدعوى لانه فيمن يقدر لا يكون مقدمة فيكون خارجا عن البحث فتامل
لا يجري في الشرعي لو بطلان التالي فيه تم والمراد بغير الواجب غير الواجب مطلقا
لا لغير الواجب بالذات حتى يمنع الملازمة وكذا الدليل الآخر لا يجري في الشرعي
اذ يلزم ان تارك الصلوة مع الوضوء يعصي بترك كل منهما لكن يرد عليه ان

الفرور في الواجب الى يصير تركه سببا للعقاب في الجملة اعم من ان يكون
سببيته للعقاب لذاته ولانه ترك لذلك الواجب كما في الواجبات لذاتها او لان
تركه وسيلة الى ترك ما هو واجب لذاته كما في الواجب لغيره وعند هذا الظهر ان
الوضوء لا يكون تركه سببا للعقاب لانه ترك الوضوء لانه واجب لغيره بل
انما يصير سببا للعقاب لانه يستلزم ترك الصلوة لكن لما كان الوضوء قد يتعلق
امر آخر صريحا كما تعلق امر بمشروطه حكم في دفع النقض بجواز كون تارك
الصلوة مع الوضوء يعصي بترك كل منهما فبناء هذا الدليل على زعم ان الواجب ما
يكون تركه سببا من حيث انه تركه فيتناقض سببا للعقاب كما هو المتبادر من
تعريف الواجب بناء الايراد على ارتكاب العناية المذكورة حتى يتناول
المقدمة العقلية والعادية وفي شرح الشرح انه يخرج من الجواب على الدليل
الثالث الجواب عن الدليل الرابع مع ورود منع بطلان التالي اقول كلام
مشعور بان هاهنا جوابين وليس كذلك بل الجواب اما منع الملازمة اذا اريد العصيان
بتركه العصيان بتركه لذاته ومنع بطلان التالي اذا اريد العصيان بتركه في الجملة
قوله وهو ترك الحرام اراد به الكف عن الحرام وهو لا يتم الا به فيكون فردا
للواجب المخير وقد عرفت هناك ان الواجب هو مفهوم احدها ولا منافاة
بين وجوب هذا المفهوم وكون افراده مباحة ويجيء التفصيل وتحقيقه
قوله لو جبت نية المقدمة لان فعل الواجب عبادة وكل عبادة لا تصح بدون

النية لقوله عم انما الاعمال بالنيات وهذا لا يجري في الشرع اذ يلزم هناك ان يجب
النية اقول النية شرط شرعي للصلوة خارجة عنها فلو التزم وجوب نيتها
لزم التسلسل بل الحق ان يقال لا يلزم وجوب النية الا في الواجب الاصلي وح يتم
اصل الدليل لان يريد وجوب النية انما هو لتميز تلك العبادة من غيرها و
النية لا يحتاج الى تلك التميز لان قصد كل عبادة متميز في نفسه عند العقل عن غيره
فهو مستثناة من الحكم بوجوب النية في العبادة او يقال الدليل الدال على وجوب
النية في الاعمال ظني فيختص بما عدا النية للدليل القطعي الذي هو لزوم التسلسل
والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من الغاء احدهما او يقال النية متعلقة بنفسها
ويكفي التغاير بالاعتبار كما عند من جعلها جزءا للصلوة اذ لا بد من نية الكل الذي
من اجزائه تلك النية بهذا التكلف بل الحق على هذا المذهب ان النية متعلقة بسائر
الاجزاء الاخر قوله وما ذلك الا لانها وسيلة الى ليس في تلك الوجوب والتحريم الا
لان الاسباب وسايل الى الواجب او الحرام فبالحقيقة الايجاب على وجوب التوصل
الى الواجب فيتم الدليل ويندفع المنع قوله لدليل خارجي هو ان المسببات غير
مقدورة لانها اما مع عدم الاسباب فيكون ممتنعة او مع وجودها فتكون واجبة
اذ لا يمكن تركها بوجه فاذا ورد امر متعلق ظاهرا بالمسبب فهو في الحقيقة متعلق
بالسبب فهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة له ظاهرا فلذلك اجمعوا على وجوب
تحصيل اسباب الواجب الا لانها وسيلة اليه فلا بد للايجاب على وجوب التوصل

مطلقا فان اللوازم العقلية العادية اعني شروط الفعل يجب بها الاتيان
فيه ذلك الدليل لان الفعل بدونها غير مقدور واذا تصورت هذا الكلام عرفت
انه يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط
يتناول باطلاقه ولا يرد عليه ما قيل من انه يدل على قوله وقيل لا فيهما على
الاختلاف في الاسباب مع انها متفق عليها اذ يمكن ان تخصص غير الشرط
بما عدا الاسباب ولا يلزم اهمال حالها لانها قد علمت ما فيها لهذا الكلام مع تكلف
اقول في انك قد عرفت ان الخلاف قد وقع في الاسباب ايضا كما صرح به عبارة
المنهاج على ما نقلنا وكلام المتن والشرح حيث قال في الجواب لا نم الاجماع اذ
معناه انا لا نم الاجماع مطلقا وان سلم فهو في الاسباب خاصة ليس معناه لا نم
الاجماع في الجملة او في الشرط بخصوصه كما لا يخفى فيظهر ان الخلاف في الاسباب
واقع ايضا فالحق ان يبقى كلام المتن على اطلاقه ولا يخص بما عدا الاسباب
كما هو الظاهر على ما اشرنا اليه فايدة مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده
في الخارج شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم
اليقيني بوجود الواجب وصدوره من المكلف وهو على قسمين احدهما ان
يكون لالتباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما ان لا يمكن الاتيان
به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به لليقين بحصول الواجب
هكذا قيل اقول يمكن ادخال هذا فيما يتوقف عليه الواجب في الخارج ثانيهما بجعل

التوقف عاد بل هذا الظهر فالاول كالاتيان بالصلوات الخمس في ترك واحدة وان لم يدر بعينها والثاني كغسل جزء من الراس بغسل الوجه وكشيء من الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة ما بين السرة والركبة وكدخول جزء من الليل في الصوم فلو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا عليه اذ الواجب هو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما معا فحرمة احديهما لذاتها والاخرى لاشتباهها بها ولو قال لاحديهما طالق حرمتا اليه اذا لم ينو احديهما على اليقين وذلك لانه اذا وقع الطلاق على احديهما مبهما احتمل كل منهما الحل والحرمة والاجتناب عن الحرام واجب وهو على اليقين لا يمكن الا بالاجتناب عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الاول محرمة في نفس الامر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة قوله احديهما انه يجوز ان يحرم واحد منهم اقول تعلق الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما هو معقول لان المقصود في الوجوب هو وجود الفعل فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي فيحصل المقصود بوجود اي فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فرد منها اي فرد كان والمقصود في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افراده فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بواحد منها لا جمعا ولا بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا فما تحقق ان يقال التحريم يتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع اذ هو

الذي

الذي لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم اذ يجوز الاتيان به في ضمن كل فرد بدلا ومن هذا يظهر ان القدر المشترك بين الواجب والحرام واجب والقدر المشترك بين المباح والحرام مباح والقدر المشترك بين الواجب والمباح واجب والقدر المشترك بين المندوب والحرام مندوب بعينه وبين الواجب واجب وقس عليه حال المكروه هذا اذا اعتبر اتصاف الطبيعة بالحكم من حيث هو بلا ملاحظة فرد معين منها والا فكل ما اتصف به الفرد يتصف به الطبيعة الضمني الفرد لاتحادهما وجودا بل ذاتا في الخارج فتامل نعم هذا الكلام انما يصح اذا اريد بالواحد غير مفهوم احدها على ما اشير اليه في الجواب الثاني من الدليل الثاني للمعتزلة في نفي التخيير بالمعنى المختار قوله فيكون معناه قال في شرح الشرح الاقرب ان عليه ترك ايهما شاء جمعا بان ترك الكل كما اذا في التخيير بالجمع وبدلا بان ترك البعض واتى بالبعض كما اذا اتى في التخيير بالبعض وترك البعض وليس له ان يجمع بينهما كما ليس في التخيير ان يترك الجميع اقول في بحث اما اولا فلان مفاد الكلام على هذا انه وجب عليه ترك ايهما شاء مع ترك الاخر ووجب عليه ترك ايهما شاء بدون الاخر وهو ظاهر الفساد بل اذا ابدل اللام بكلمة على ينبغي ايراده وبدل الواو حتى كان المعنى انه وجب عليه اما مجموع التركين او ترك واحد فقط فيكون التخيير بين المجموع وكل واحد فقط والظاهر ان التخيير بين كل واحد من التركين والامر فيه هين واما ثانيا فلانه على هذا يلزم استدراك قوله في الشرح

وليس له ان يجمع بينهما فالحق ان يراد بالعبارة الاولى جواز تركه هذا وحده
وذاك وحده وتركهما معا وبالثانية عدم جواز الجمع وح سينطبق على ما هو
المقصود من تحريم الحرام فتأمل قوله انما الكلام في الواحد بالشخص يعني انه قصر
على ذكر الكلام في الخلاف فيه دون الواحد بالجنس اي الحقيقة بحيث لا يتعدد
الا اشخاصا وان خالف فيه بعض المعتزلة لانه لا اعتداد بهم ونحا الفهم
لكونها مكابرة لظهور ان ذات هذا الفرد من الفعل غير ذات ذلك ولا
استحالة في حسن احدهما وقبح الآخر وهو فهم الوجوب في قصد تعظيم الله تعالى والتحريم في
قصد تعظيم الصنم على ما يفهم من الشرع لا يجدي نفعا لان الجنس هو قصد التعظيم وهو
وذكر الآمدي انهم يقولون السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محرما بل المحرم
هو قصد تعظيم الصنم اقول ما ذكره الآمدي ايضا لا يجدي نفعا اذ لا شك ان التعظيم
لله واجب وقد قال الواحد منه تعظيم الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم واحدا بعضه
واجب وبعضه حرام ولا تخلص لهم عن ذلك الا بالقول بان لا اشتراك بينهما الا
باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل مفهوم جنسي واحد بعضه حرام
وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل الواجب فتأمل قوله نظرا الى ان الوجوب
يتضمن جواز الفعل والاصل انه ليس تكليفا بالجميع بل تكليف بجميع في نفسه لان
معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز يعني يلزم منها ايجابا صدق قولنا لا يجوز
تركه شرعا ومن تحريم صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرما واجبا لزم صدق النقيضين

المتنا

المتنافيتين ولا يتصور ههنا اختلاف بحسب الزمان لان الكلام في عدم
تعلق الوجوب والحرمة بفعل واحد شخصي في زمان واحد واما تعلقهما في زمانين
كما في صورة نسخ الفعل قبل وقته فليس محلا للخلاف ههنا قوله انما الكلام
في الواحد بالشخص لو جهتان اي جهتان ينفك كل منهما عن الاخر كما
سيجيء اذ لو كانتا جهتان متلازمتين فحكمه حكم ما اتحدت الجهة فيه لتعذر الامتثال
ح والتفصيل ان الجهتين ان كانت بينهما مساواة فلا يجوز وان كانت بينهما عموم
من وجه فيكون متنازعا فيه وكذا اذا كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ح يكون
جواز الانفكاك من احد الجانبين فيكون داخلا في المتنازع فيه اذ الدليل الدال
على الجواز يجري ههنا على ما يظهر لك في النظر الى الدليلين وسيجيء في كلام الشارح
ان النزاع ليس فيه وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى واما التباين الكلي فلا يتصور
فيه رضا قوله لكن يسقط الطلب عنده لا بها اي الاتيان بها ليس آتيا بالمأمور
به الذي كان واجبا بل هذا حرام فقط لكن يسقط به الواجب كما يسقط الفرض
عند فعل معصية لكن شرب مخ جنون اذ يسقط عند الفرض وهو تبعيته للامام
الرازي فقال الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة والمعصية مسقوط الامر
عن المتمكن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لا بسببها لا اصل له في الشرع
القاضي ولا للمتكلمين في انه لا يجتمع الحرمة والوجوب في الصلوة في الدار المغصوبة
لكنه خالفهم في انه حرام يسقط به الواجب وهم لا يقولون بالسقوط بل وجوب القضاء

قوله ونهاه عن السكون في مكان مخصوص اي مطلقا لا مقيدا بحال الخياطة والا لكان
نهيا في العبادة وكان موجبا للفساد شرعا وان لم يكن موجبا للفساد لغة علي ما حقق
وح كان خارجا عن النزاع اذ لا ننفك الكون في الصلوة عن الصلوة قوله فانا نقطع انه
مطيع عاص اورد عليه اولا انا لا نسلم كونه مطيعا فان فعله ليس هو المامور به اذ
النهي عن السكون في المكان المغصوب يدل على ان السكون المطلق في الامر بالصلوة غير هذا
السكون او القول بانه قد لا يشمل الامر بذلك التخصيص حين الطلب غير معقول اذ لا يتصور
هذا في شانه تعالى فهو سبحانه حين طلب الصلوة كان يدرك انه يريد الكون في المكان
المغصوب فاذا طلب الكون في مكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع
واما ثانيا فلانه فرق بين المثال وبين ما نحن فيه اذ الكون جزء الصلوة الواجبة
فكان واجبا وفي الغصب هو منهي عنه فيكون شخص واحد متصفا بالوجوب والحرمة معا
بخلاف الخياطة فان الواجب على العبد هو المامور به هو فعل الخياطة والكون في
المكان ليس في اثناء الخياطة اقول فيه تامل اما في الاول فلانا نقطع ان العبد انما
يستحق العقوبة والذم لمخالفة النهي لا لمخالفة الامر حتى لو فرض السيد العبد فعل
لم تعزيره فعلا لا لانه لم يفعل ما امر به بعد صحيحا ولم يكن ما لا ذم العقل بل لو قال لانه فعل
ما نهيته عنه كان معتبرا عند العقلاء ولذلك يحسن عند العبد ان يقول ان عصيتك
بالكون في المكان المغصوب فقد اطعتك فيما امرتني به من خياطة الثوب والتحقيق ان
لو صدر من السيد النهي عن الدخول في موضع وامره بخياطة الثوب فيحتمل ان يجعل نهيه عن
الدخول

الدخول في الحرم قرينة على ارادة الخياطة التي ليست في الحرم بان يتعلق له غرض
بالخياطة في غير الحرم حتى يكون المطلوب خياطة الثوب في غير الحرم وح كان الامر مقيدا
بان لا يكون المامور به مما اوقعه العبد في الحرم ويحتمل ان لا يتعلق غرض بذلك
بل مقصوده خياطة الثوب بالامر لكن غرضه في النهي متعلق بعدم الدخول في الحرم
فح كان الامر مطلقا غير مقيد بان لا يكون في الحرم فاذا احتمل الامران فينبغي ان
يصار الى المرجح والابقاء الامر على اطلاقه اولى لانه يكون اللفظ حقيقة ح والاصل
في الاطلاق الحقيقة واما ثانيا فلانه اذا لم يكن هناك مدرك شرعي للحكم بالحرمة فهو مدرك شرعي
للحكم بالجواز على ان الاصل الجواز كالاباحة الاصلية واما في الثاني فلانه لو كانت
الخياطة واجبة بالامر والكون في المكان من لوازمه وشرائطه العقلية فيلزم وجوب
الكون في مكان لان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا سواء كان شرطا شرعيا او
عقليا او عاديا عند الجمهور وح ننقل الكلام الى الكون الذي هو مقدمة الخياطة
الواجبة بالامر انه واجب حرام من وجهين فلا يكون هذا الرد من القائل بان
مقدمة الواجب مطلقا واجبة على انه مناقشة في المثال يندفع بايراد مثال آخر
مثل ان يامر السيد عبده بالمشي كل يوم خمسين خطوة وينهاه عن الدخول في الحرم
فمشى العبد في الحرم فانه يقال انه مطيع للعمل بمقتضى الامر عاص لمخالفة النهي بقي
الكلام في ان هذا الدليل هل هو جار فيما اذا صح الانفكاك من احد الجانبين كما اذا
نهاه عن الخياطة في الحرم وامره بالخياطة فاذا خاط في الحرم فلا شك انه عاص لمخالفته

النهي بل هو مطيع بالامر و الظاهر انه مطيع بالامر لانه لم يقيد امره بالخياطة
بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه من الامر مجرد خياطة الثوب مجردا عن تقييد بعدم كونها
في الحرم وجعل النهي قرينة للتقييد ارتكاب للمجاز وابقاء الاطلاق في كل من النهي
والامر اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه انك لا تفعل الخياطة في الحرم
فانك لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوب بالامر لان
المطلوب بالامر خياطة الثوب في مكان اي مكان كان ولا يخفى ان هذا المعنى صحيح غير
مخالف للغة ولا للعقل ولا يحتاج فيه الى ارتكاب التخصيص في الامر فيحمل عليه
ولهذا قالوا النهي لا يوجب الفساد لغة ولا ينافي جعل الشارع بذاته مناطا للحكم
فكان ذلك اصطلاح من الشارع لكن الكلام في ان مقتضى الامر والنهي ما ذا مع
قطع النظر عن الامور الخارجة عن مفهوميهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم طريان
الاصطلاح من الشارع وغيره فتأمل **قوله** لكان لان متعلق الوجوب في
الحرمة واحد يرد عليه مثل ما اورد على الدليل الاول بان يقال عدم صحته لان
ما فعله ليس مأمورا به لما عرفت ان المأمور به هو الصلوة في غير المكان المغصوب
المنهي عنه وقد عرفت جوابه و اعلم ان هذا الدليل ايضا جار فيما اذا صح انفكاك
احد الجهتين عن الاخر فقط اذ يختلف محل المتقابلين ح فتأمل **قوله**
وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر اقول توضيحه ان متعلق الامر في الحقيقة هو الكون
المطلق الذي هو جزء الصلوة المفروضة اعم من ان يكون في الدار المغصوبة

او غيرها لا هذا الكون المخصوص بحيثية انه في الدار المغصوبة وكذا متعلق
النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء للصلوة ام لا فمتعلق
الامر في الحقيقة هو المفهوم الكلي وكذا متعلق النهي مفهوم كلي و قد اشار
اليه الشارح المحقق حيث قال و ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين بهما تعلق
الامر والنهي فلا تغفل و بين هذين المفهومين عموم من وجه الا ان المكلف اختار
جمعهما في مادة الاجتماع فتلك المادة المخصوصة من حيث الخصوص ليس واجبا
لجواز تركه وعدم جواز ترك الصلوة المعينة بعد الشروع فيها بسبب خطاب
اخر ولا يدل عليه الخطاب الذي يثبت به وجوب الصلوة و هو اقيموا بل هو فرد لما
هو الواجب وكذا ليس حراما بخصوصه بل لانه مشتمل على ماهية الغصب الذي
هو حرام لذاته ففي الصورة المذكورة وان اجتمع متعلق الامر والنهي لكن لا اتحدا
والمحال هو الثاني دون الاول الذي فرض وهو ان متعلقيهما واحد فانما هو
بحسب الظاهر بناء على ان فرد المتعلقين كان واحد منهما **قوله** اذ لا يلزم من الصحة
حيث يرجع النهي الى وصف منفك فلا يجد كلامه يدل على انه اراد ان النهي التنزيهي
يرجع الى الوصف في الباطن على ما صرح بمعنى ان ذلك الوصف هو متعلق النهي وهو
المنهي عنه حقيقة فالمنهي عنه حقيقة في صلوة الحمام كونه في موضع الرشاش مثلا لا
الصلوة في المكان المغصوب فان المأمور به هو نفس هذا الكون الذي هو جزء
للصلوة والمنهي عنه هو هذا بعينه فالكون جزء للصلوة وعين ماهية الغصب ح

لذكر كون الوصف منفكا عن متعلق الامر وهو الصلوة في الحمام اذ يمكن
الصلوة منفكا عنها عروض الرشاش لزيادة مغايرة للمتعلقين حتى
انهما مع مغايرتهما ينفك احدهما عن الاخر واقول لا يخفى ان المكروه ليس الا ما
هو فعل المكلف وليس هنا الا كونه الشخصي الذي هو جزء الصلوة فمتعلق
النهي هنا ليس الا ما هو متعلق الامر غاية الامر ان هذا الوصف صار سببا
لاتصاف ذلك الكون بالكراهة لا انه موصوف بالكراهة لان الكراهة صفة للافعال
لا للصفات وقيل لتوجيه كلام الش ان كان الصلوة المكروه وهي الصوم
المكروه يتضمن كل واحد منهما واحدا شخصيا هو واجب ومكروه من جهتين لا ينفك
احدهما عن الاخرى كالصلوة في الدار المغصوبة فان هذا الكون الشخصي جزء
للصلوة وهو مامور به من جهة انه جزء للصلوة في الدار المغصوبة فيكون واجبا
ومنهيا عنه من جهة كونه هو الغصب بعينه فيكون حراما فلا ينفك احدى الجهتين
الجهتين عن الاخرى وكل كون جزئي هو جزء للصلوة المخصوصة في الدار المعينة المغصوبة
منعا لبطلان اللازم اذ ثبوت صحتها ح غير مسلم وان لم يكونا كذلك لم يكن فيها
امر واحد شخصي يتلازم فيه جهتا الوجوب والكراهة لم يفد ان كانت الملازمة
ثم اذ لا يلزم من عدم صحة ما يجتمع فيه المتضادان بسبب جهتين متلازمتين فيه كما
في الصلوة في الدار المغصوبة عدم صحة ما يجتمع فيه المتضادان بسبب جهتين غير
متلازمتين فيه كما في الصلوة المكروهة في الاماكن السبعة فان الكون الشخصي الذي تضمنه

الصلوة في الحمام فلا مرجع وجوبه كونه جزءا لها ومرجع كراهته اشتماله على وصف
منفك عنه وهو خوف اصابة رشاش الغسالة او الوسوسة اقول فيه
نظر اما اولا فلانه على هذا التوجيه لا تعرض لذكر كون المتعلق واحدا في
الصلوة في الدار المغصوبة وكونه متعددا في صلوة الحمام والش جعله مناطا
للجواب بل مدار هذا الجواب على تسليم كون متعلق الوجوب والكراهة واحدا
هو الكون المخصوص لكن مرجع الكراهة وعلته قد ينفك عن ذلك الكون وليس بين
جهتي الوجوب والكراهة تلازم كما بين جهتي الوجوب والحرمة هذا ان اريد بالجهة
العلة كما هو الظ وان اريد المتعلق من حيث هو متعلق او حيثية كونه متعلقا
وهو المتعلق الحقيقي فحاصل الكلام انه يتعدد المتعلق في الاول لكن متلازمان
ويتعدد في الثاني ولا يتلازمان مع ان كلام الش صريح في ان المتعلق واحد في
الاول على انه جعل الجهة هو الوصف المنفك كالخوف من الرشاش ومن الظاهر ان
ليس متصفا بالكراهة ولا متعلقا بها واما ثانيا فلانه لم يتم في نفسه اذ قد عرفت ان
متعلق الوجوب حقيقة هو مطلق الصلوة ومتعلق النهي هو مطلق الغصب فكل
منهما ينفك عن الاخر فالجهتان ينفك كل منهما عن الاخرى واما كونهما غير منفكين
اذا اعتبرنا معينتين في كل صلوة معينة في دار معينة مغصوبة وليس الامر كذلك
في كل صلوة معينة في حمام معين اذ قد ينفك خوف الرشاش عن هذا الشخص
فليس بنافع فيما نحن فيه اذ صح الانفكاك بين الجهتين فيما نحن فيه هو متعلق الامر

في الاول

والنهي حقيقة وهو مطلق الصلوة ومطلق الغصب واما ثانيا فلان عدم الانفكاك
بين الجهتين في الاول انما هو اذا اخذ الصلوة في الدار المغصوبة بشرط كونها
في الدار المغصوبة والا فيجوز زوال المغصوبية عن هذا الكون الشخصي ضرورة ان
الغصبية ليست من مشخصات الحركة والسكون وح فالامر في الصلوة في الحمام كذلك
اذ الصلوة في محل خوف النجاسة بشرط كونه كذلك لا ينفك فيها احد الجهتين عن
الاخرى فان قلت خوف الرشاش في الحمام قد يزول اما ان لم يكن في الحمام احد غيره
وسبب كراهته بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة قلت لو كان كذلك لم يكن علة
الكراهة ذلك بل شيء يبقى ببقاء الكراهة على ان ذلك غير مفيد ولو مثل بالصلوة
في مواضع التهم كان الصدق بالصلوة في الدار المغصوبة اذ الكون في مواضع التهم
مكروه مطلقا والصلوة مطلقا واجبة فبينهما عموم من وجه كالصلوة والغصب
بخلاف الصلوة في الحمام فان الكون في الحمام ليس مكروها فالانفكاك بينهما من جانب
واحد وح نقول الصلوة في موضع التهمة جزئه الذي هو الكون فيه متعلق للوجوب
والكراهة كالصلوة في الدار المغصوبة سواء بسواء والا فلان تحقق
التلازم بين الجهتين في الاول دون الثاني لم ينفع في دفع الاستدلال لان مبنى
كلامه على ان الوجوب يضاد التحريم بتضاد الكراهة فاذا سلم انه يبقى الكراهة
حين زوال الوصف الذي هو سببها صار اجتماع المتضادين باقيا بحاله فان قلت الكراهة
ههنا ليس بمعنى الضد للواجب بل بمعنى اقلية الثواب قلت يصدق على الصلوة في

الحمام فلان تركها فيه بان يفعل في غيره كان سببا للثواب وفعله سببا
للعقاب على انه لو كان الكراهة بهذا المعنى يكون كل عبادة اقل ثوابا من اخرى
كان مكروها مع انهم لا يقولون بكون الصلوة الفريضة في البيت مكروهة و
قالوا بكراهة الصلوة في المواضع المعينة ولما كان هذا الجواب من قبل من
يذهب الى امتناع تعلق الوجوب والحرمة بالواحد الشخصي وان تعدد الجهات فلا
يتوجه ان هذا الكون وان اتحد بالذات تعدد بالاعتبار كما سبق ويجري في
الجواب عن دليل القاضي فلا يتحد المتعلق وقول الشارح الكون في الحيز واحد في
الصلوة تصريح بان ما ذكر في المتن من الكون مختص بالصلوة فذكره على سبيل
التمثيل ويجري في الصوم مثله والا فالمكان لا دخل له في الصوم ولهذا لو
نذر ان يصوم في الحرم كان له ان يصوم في غيره على بعض المذاهب بخلاف الصلوة
قوله لو لم يكن صحيحا لم يسقط بها او معها التكليف والطلب وقد سقط معها كما
نقله القاضي اجماعا لانهم لم يامروا المصلين في الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم
وح يتوجه منع الملازمة لجواز ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف عنده لا به
على ما في شرح الشرح اقول لو حمل الصحة على معنى كون الفعل مسقطا للقضاء على
ما هو عند الفقهاء لا بمعنى موافقة الشرع يندفع منع الملازمة وح كان الدليل
حجة على من عدا القاضي ممن قال انها ليست بفعل المامور به ولا يسقط معها المامور
كاحمد والمتكلمين مع اجبائه ويكون تصديره بالاستدلال من جهة انه يثبت به بعض

ما اختاره المص فيكون حجة مشتركة بين المص والشارح والفرق بين المقدم والتالي
ح يكون بالاجمال والتفصيل كما قال في نظيره فتأمل وقيل البناء على معناها
في قوله عندها لا بها ويكون فايدة اسناده ما قيل في ابطال التالي على القاضي انه في
على ان ما نقل من السلف يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط
الطلب نقل عنهم ايضا صلوات مأمور بها فلئن كان يعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان
يخرقه في عين ما نقله اقول في هذا التوجيه يرد ان ما ذكر من عدم الامر بالقضاء لا يدل
عليه لجواز ان يكون بناء على سقوط التكليف عندها لا بها وايضا ما نقل من
الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط معها نقل السقوط بها وهذا
لا يدل على ان الناقل في الشيء هو القاضي وكيف يظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام
انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذهبهم ولم يتنبهوا له بل نقل الاجماع سقوط
القضاء بها ثم لمخالفة القاضي واحد كما ان نقل الاجماع من القاضي لسقوط القضاء
معها ثم لمخالفة احمد قوله ولا يخفى فقد توهم بعضهم ان المراد انه لا اجماع مع
مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بانها لا يمنع انعقاد الاجماع قبله
او بعده وعلى ما ذكره الشارح المحقق وهو الظاهر الموافق للكتب لا يرد لان معناه انه
لو وجد اجماع لعرفه فلم يخالفه واما الاجماع بعده فمعلوم الانتفاء كذا في الشرح
اقول وعلى هذا التوجيه لا يحسن قول الشارح او بعده اذ ما ذكر من انه لو كان اجماع
لعرفه فلم يخالفه لا يجري في الاجماع الذي بعده وهو ظ وذلك لان هذا الكلام من الشارح

يدل على جواز انعقاد الاجماع بعده فلا يتم الشرطية القايلة لو وجد اجماع
لعرفه والاولى ان يقال مراد الشارح ان ما ذكره المص من الجواب منع تحقق الاجماع
والسند مخالفة احمد واذا كان مخالفة احمد سندا للمنع فلا يمنع وليس المراد به
الاستدلال على عدم الاجماع حتى يمنع ويستند بما نقل من الاحتمالين وفيه انه
على هذا التوجيه ايضا كان السند على ما ذكره الشارح ليس بلازم للمنع فلا يصلح سندية
اذ لا ينفي ذلك احتمال تحقق الاجماع بعده والاصوب ان يقال تحقق الاجماع
بعده كان معلوم الانتفاء على ما في شرح الشرح اذ لم ينعقد الاجماع في العصر الذي
بعده ومعنى كلام الشارح لو كان اجماع لعرفه انه لو كان للاجماع وجود في الجملة لعرفه
اذ لو كان له وجود فلا يكون ذلك بعده لانه معلوم الانتفاء بل انما يكون قبله
وح كان احمد عرفه وح يصدق الشرطية وينطبق على ما عقدت له وعند هذا
يندفع ما قاله الفضلاء من ان الاجماع حجة على احمد اذ لم يثبت الاجماع قوله
بان الملازمة ان الكون جزء الحركة والسكون قال في شرح الشرح لان الحركة كون
الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان آخر يعني انه عبارة عن مجموع الكونين و
السكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان اقول فيه نظر لان
الحركة الواحدة عند القايلين بالاجزاء الموهومة للحركة والسكون بالفعل وهو بسيط
لا يقبل القسمة اصلا فكيف يكون عبارة عن مجموع الكونين بل الكون الاول
ان كان كونا ثانيا في المكان الاول كان سكونا وان كان كونا اولا في مكان ثان

كان حركة اخرى فالصواب ان يقال المراد ان الكون جزء الحركة والسكون المركبين
وهما جزء الصلوة او المراد انه جزء مجموع الحركة والسكون وهذا المجموع جزء الصلوة
او المراد ان ماهية الكون جزء الحركة والسكون اي من ذاتياتهما فتامل قوله
قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا كانه اشار بلفظ ثانيا
ان هذا الدليل هو دليل ثان من الجواب عن الدليل الاول فحاصله لو ابطل نفي الالزام
لو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغصوبة بناء عليه لزم صحة صوم يوم
النحر لكونه مامورا به من حيث انه صوم اذا نذر يوما وصام في يوم النحر او في قضاء
الرمضان فيه ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر واجيب اجمالا بانه لا الزام
عند كون احد الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند
جواز انفكاك الجهتين اقول فيه نظر اذ قد عرفت ان الدليلين المذكورين
يجريان في صورة جواز الانفكاك من جانب واحد وههنا كذلك اذ يجوز انفكاك
مطلق الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه في يوم النحر وان لم يجز انفكاك
صوم يوم النحر عن مطلق الصوم بل الدليل الثاني يجري فيما اذا لم ينفك الجهتان
اصلا بل تلازمتا اذ مداره على انه لا مانع الا انه يلزم اجتماع المتضادين في
الجهة لا يلزم اذ المحل لكل جهة كان محلا لاحدهما دون الاخرى فتغاير المحل
اعتبارا الا انه لما كان في صورة التلازم يمتنع الامتثال فكان من قبيل التكليف
بالمحال لم يجوزه فهو مانع عن مقتضى الدليل في تلك الصورة وعندنا ظهر قوله الشيء

وحاصله تخصيص الدعوى بناء على ما ينبغي اذ لا فائدة في تخصيص الدعوى بعد
عموم الدليل فالحق في الجواب ان يقال مقتضى دليلنا تجويز صحة يوم النحر على تقدير
عدم مانع اخر بعد انه لا يكون اتحاد المتعلق مستلزما لعدم جوازه اذ لا اتحاد
عند التحقيق فمتى لم يظهر مدرك شرعي دال على الامتناع فيحكم على الجواز اذ فيما
لم يتحقق له مدرك شرعي دال على عدم الجواز فعدم المدرك مدرك شرعي لجوازه
على ما نبين والصلوة في الدار المغصوبة مما لم يظهر فيها مدرك شرعي دال على
عدم جوازه فيحكم بجوازها بمقتضى الدليل واما صوم يوم النحر فلما دل الاجماع على
عدم جوازه وهو دليل قطعي فلا يعتبر اثر الدليل المذكور فان قلت اذا نذر صوم
يوم النحر فعند الحنفية انه ينعقد فلا اجماع على التحريم قلت لم يقل ابو حنيفة بصحة
قضاء الرمضان في يوم النحر ولا بصحة صوم اذا نذر يوما في يوم النحر والكلام فيه واما
اذا نذر صوم يوم النحر فعند من لم يجوزه ولم يقل بصحته بل قال بانه حرام كان
الجهتان متلازمتين وكان خارجا عن النزاع ولو سلم عدم الاجماع على ذلك فلا
نزاع في ان صوم يوم النحر منهي عنه والنهي موجب للفساد شرعا على ما نبين فهذا هو المانع
من العمل بالدليل الدال على الجواز وهذا بخلاف الصلوة في المكان المغصوب اذ لا
نهي عن الصلوة في المكان المغصوب بل النهي متعلق بادخال المكان المغصوب في تلبسه
يدخل تحت النهي في العبادة ولهذا جمع المص بين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب
والقول بان النهي في العبادة موجب للفساد فتامل قوله وثانيهما ان نهي التحريم

قال في شرح الشرح اجيب ثانيا بان الظاهر مما نهي عنه نهي التحريم عدم الصحة لرجوعه
غالبا الى الذات وان نهي الكراهة هو الصحة لرجوعه غالبا الى الوصف والعدول
عن الظاهر لا يكون الا الدليل خاص وقد وجد في الصلوة في الدار المغصوبة
كالايات المطلقة في وجوب الصلوة من غير تقييد بمكان وكالاجماع غير احمد
على صحتها بخلاف صوم يوم النحر فانه لم يقم دليل صارف عن ظاهر بطلانه بل
وقع الاتفاق على ذلك انتهى واراد برجوع النهي الى الذات ان هذه الذات
من حيث الذات منهي عنها فباي اعتبار اعتبرت كان منهيا عنها اذ الذات بكل
اعتبار اعتبرت لم يخرج عن الذات وبرجوعه الى الوصف ان الذات كانت منهيا
عنها باعتبار وصف حتى اذا اعتبرت بوصف آخر فيمكن ايضا فيها بالصحة
اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا كان الظاهر من نهي التحريم عدم الصحة فلا يمكن
العدول عنه والحكم بالصحة بسبب ظاهر الآية الدالة على وجوب الصلوة من غير تقييد
بمكان اذ لا يعدل عن الظاهر بالظاهر الا اذا كان اقوى وهو ممنوع فيما نحن فيه واما ثانيا
فلان ظاهر الآية كما دلت على اطلاق وجوب الصلوة من غير تقييد بمكان
فكذا الدليل الدال على وجوب قضاء الصوم مطلقا لا يتقيد بزمان فينبغي
العدول عن ظاهر النهي فيه بمقتضى ظاهر دليل وجوب القضاء الدال على الاطلاق
واما ثالثا فلانه لا يثبت الاجماع مع مخالفة احمد على ما مر آنفا اذ لو كان اجماع لعرفه
فلم يخالفه فلم يتحقق دليل شرعي يعدل عن الظاهر بسببه وان اريد ان اتفاق غير احمد دليل

شرعي فليس كذلك فتامل والحق في الجواب ما ذكرنا وقول الشارح بخلاف نهي الكراهة لا دخل
له في الجواب بل ذكره لفايدة قيد التحريم على ما وقع في المتن يعني انما قيد النهي بالتحريم
لان النهي التنزيهي حكمه غير ما ذكره وقيل انه اشارة الى منع بطلان اللازم بناء على
مذهب من يقول بالصحة صوم يوم النحر كما ان ما سبق اشارة الى منع الملازمة بناء
على مذهب من لم يقل بالصحة يعني ان عدم صحة صوم يوم النحر ممنوع وسنده ان النهي
عن الصوم فيه للكراهة وهو راجع غالبا الى الوصف المنهي عنه وغير مقتضي لفساده
وبهنا كذلك لان مرجع النهي فيه الاعراض عن ضيافة الله تعالى وترك اجابة الدعوة
فلا يقتضي فساده فيصح وهذا القائل جعل متعلق الوجوب صوم يوم النحر من حيث
انه في يوم النحر لانه قال سابقا علية الامر بصوم يوم النحر لو نذره اختلف فيه بناء
على انه هل ينعقد النذر به ام لا فعند الشافعي لا ينعقد لانه معصية وعند
ابي حنيفة ينعقد لان في التزام الصوم قربة اقول ولا يخفى عليك انه لو كان
الوجوب من جهة كونه في يوم النحر حينئذ يتلازم جهتا الوجوب والحرمة وذلك ليس
محل النزاع اذ لا يمكن الامتثال على ما مر وايضا انطباق عبارة المصنف والشارح عليه في
غاية البعد على ما لا يخفى بل الحق ما ذكرناه قوله واما ما لا يكون كذلك اقول
دخل تحته شيئان احدهما ان يكون تعلق الامر والنهي بالفعل الواحد من جهة
واحدة وهذا هو الذي قدم الاشارة الى انه تكليف بالمحال والآخر ان يكون
جهتاهما متلازمتين وظاهر انه ليس من قبيل التكليف المحال بل هذا من قبيل التكليف

بالمحال اذ لا يمكن الامتثال بالامر والنهي معا من غير لزوم اثم وتشير اليه في جواب
قوله فان قيل حيث قال فيلزم التكليف المحال وحمله على انه اضافة بيانية على
ما قيل مع انه خلاف الظاهر لا يلايم قوله لانه لا يمكن الامتثال اذ اللازم منه التكليف
بالمحال لا التكليف المحال على انك قد علمت انه ليس تكليفا محالا اذ لا يلزم اجتماع
النقيضين من جهة فكانه اجمل الكلام اولا ثم فصله بعض التفصيل حيث علم
ان هذا القسم الاخير ليس من قبيل التكليف المحال بل من قبيل التكليف بالمحال
وبين القسم الاول على ما فهم اولا وهو انه تكليف محال بالوصفية وتحمل ان
يخص الكلام اولا بما يكون هناك جهتان لا انفكاك بينهما ادخال ما يكون
الاجتماع فيه من جهة واحدة قد علم صريحا في اول البحث وح كان ما ذكره آخرا
في جواب السؤال بعد ولا عن الكلام الاول واظهار ما هو المقصود فيه اللهم الا ان يحمل
قوله تكليف محال على الاضافة دون الوصفية ويمكن ان يقال في صورة تلازم الجهتين
انه ايضا تكليف محال بالوصفية لان ايجاب الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك
الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الترك من الجهة التي بها كانت حراما لان تجويز
الملزوم مستلزم لتجويز لازمه اذا علم اللزوم كما هو شان الآمر الذي هو الله سبحانه و
التحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة
قوله فحظ الاصولي فيه اشارة الى تعين الخروج للامر دون النهي يعني ان الخروج واجب
غير حرام وظيفة فقهية فلو ذكر في بعض كتب الفن كان من قبيل نقل المسألة من علم
الى ذلك الفن بل البحث الاصولي من حيث هو اصولي انما هو في احوال الادلة
اقول وبما قررنا يظهر سخافة ما قيل فيه تعرض بان ما قاله الامام في توجيه كلامه لبيان
انه لم يبق ليس من وظيفة الاصولي وهو ان مراده ان المتوسط ارضا مغصوبة
على علم اذا بذل المجهود في الخروج منها لم يسقط الطلب عنه يوم القيمة لشغله حين
حين الخروج وان كان آتيا بما يجب عليه ولم ينه عنه لان هذا الحكم اخروي
و وظيفة الاصولي النظر في الادلة من حيث الدلالة على الاحكام متعلقة بافعال
المكلفين ما داموا في دار التكليف وذلك لان نقل المسألة الفقهية من كتب الفن
كثير شايع وليس قائله مستحقا للتعريض على ان المص نقل مثل ذلك حيث بحث عن
نفي المعصية عنه قوله قال الامام باستصحاب حكم المعصية اقول فعليه ان يعتبر
استصحاب كونه منهيا عنه فان قلت كونه منهيا عنه قد علم بطلانه قطعا على
ما عرفت انه تكليف محال فلا يبقى للاستصحاب اثر معه قلت عدم المعصية ايضا مقطوع
على ما ذكره المص فلا يقاوم الاستصحاب معه سواء بسواء وسيظهر جوابه قوله وهو
بعيد انما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون
الا بفعل منهي عنه او بترك مامور به بل ذلك في ابتدائها خاصة او لان المعصية عنده
كما يفهم من كلامه قد يكون بما ذكر وقد يكون بفعل ما هو سبب عن فعله الاختياري
فان قلت لا شك انه حق الناس ويطالب به في الدنيا او في الآخرة ولعل المقصود في
انه لم يبق ذلك وح لا استبعاد قلت هذا ليس معنى المعصية بل هو من قبيل ربط الاحكام

بالنسبة بهما واعلم ان الكلام فيما اذا علم المكلف بالمعصية وكان وقوعه فيها

بالاختيار والا فلا نهي ولا معصية بالاتفاق **قوله** ان المندوب هل هو مأمور

ان يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة لا مجازا على ما زعمه الكرخي وابو بكر الرازي قال

في شرح الشرح ولا خفاء في انه مبني على انه امر للايجاب وللقدر المشترك بينه وبين الندب

فلا ينبغي ان يجعل هذا مسئلة براسها اقول بل هذا عين هذه المسئلة لان من قال

بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة في القدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المص

لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة في بحث الامر ذكره ههنا وجعلها مسئلة **قوله** والطاعة

فعل المأمور به يجب تخصيصه بالطاعة التي هي فعل والا فقد يحصل الطاعة بترك

المنهي عنه وكذا ينبغي تخصيص المعصية في قوله اذ لا معنى للمعصية بالفعل الوجودي

الذي هو غير الكف وبعد هذا فلا يخفى ان منع الكلية اذ الطاعة عنده فعل المأمور

او المندوب اليه فلا يتم الدليل الاول وبرد على الثاني ان مراد اهل اللغة بتقسيم صيغة

الامر التي يسمى عند النحاة امرا باعتبار معانيه الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ

امر بدليل تقسيمهم للامر الى الايجاب والندب مع عبرهما مما لا نزاع في انه مامور به حقيقة

قوله وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا اقول فيه بحث لان الدليل المذكورة

على تقدير صحتها لا يفيد الا الظن والظهور ومع ذلك تعارض ادلة المص وادلة الخصم اذ

لا المظنون في الالفاظ الحقيقة ايضا ويمكن ان يقال مراده انه يجب المصير اليه بالدليل

الذي ذكرنا بناء على ان الجمع بين الادلة اولى من الغاء احدها بالكلية **قوله**

والكلام فيه كما في المندوب مأمور به قال في شرح الشرح الا انه لا اشتباه في مثل الاول

الاول اذ لا يصح انه معصية وفيه تأمل النظ وهو الاتفاق على تقسيم النهي الى نهي

التحريم ونهي الكراهة اقول بل ينبغي لا يما قاله بل بان يقول ترك المكروه طاعة

والطاعة ترك المنهي عنه ان الطاعة التي من قبيل الترك وذلك كما في المندوب بالطاعة

التي من الفعل **قوله** وان لم يرد عنه نهي اقول كانه اراد بالمنهي عنه ما تعلق به صريح النهي

وهو مبني على ان النهي خطاب متعلق بترك المنهي عنه والمتبادر منه ما صرح بالخطاب

ويمكن توجيه كون ترك المندوب ليس منهيا عنه بان المكروه والحرام فعل لا ترك فعل

بل المط فيهما ترك الفعل ولا يذهب عليك جريان ما ذكر في الكراهة في المندوب اذ

قد يطلق الندب على ترك المكروه ايضا وفي الحرمة وفي الوجوب ايضا فيطلق الوجوب

على ترك الحرام والحرام على ترك الواجب فتدبر **قوله** وعلى ما استوى الامران فيه قال

في شرح الشرح قد فهم البعض من كلام المتن انه كما يطلق الجائز على المباح يطلق على اربعة

معان اخر ما لا يمتنع شرعا ما لا يمتنع عقلا ما استوى الامران فيه شرعا ما استوى الامران

فيه عقلا فاعترض بان ما استوى الامران فيه شرعا هو المباح فاعتذر بان ما استوى فيه الامران

شرعا اعم من المباح لشموله ما لا يمتنع فيه من الفعل والترك شرعا كفعل الصبي فهو غير المباح

اعني ما اذن الشارع في فعله وتركه ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان ما يتعلق به خطاب

الشارع لا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا عدل عنه الشارح المحقق وجعل المعاني المذكورة

ما استوى فيه الامران شرعا وعقلا ولا خفاء في ان هذا اعم من المباح ولهذا جعل نفل

الصبي مثلا لما استوى فيه الامران عقلا فيهما على ما ذكرنا اقول على حل الشارح لم يكن
الامكان الخاص معدودا من جملة معاني لفظ الجائز وهو من جملة معانيه عند العقليين
وكان لفظ الجائز فيه باطلا منه ولعل هذا القائل انما ارتكب ما ارتكب لذلك ثم لا يخفى
انه بين ما استوى الامران فيه عقلا على ما فهمه هذا البعض وبينه على ما حل الشارح فرق
اذ على ما فهمه هذا البعض يكون هذا المعنى هو معنى الامكان الخاص المعتبر عند ارباب
المعقول والمراد بالاستواء استواء الوجود والعدم بحسب الواقع وفي نفس الامر بالنظر
الى ذات الممكن وعلى حل الشارح كان معنى الكلام ما استوى فعله وتركه في عدم اشتماله على
المصلحة والمفسدة الشرعية سواء استوى الشارع بينهما بان تعلق به خطاب الشارع بالتخيير
بين الفعل وتركه كالمباح او لم يتعلق به خطابه فيحكم العقل باستواء فعله وتركه في
عدم المصلحة والمفسدة لا في عدم الحرمة فيهما على ما قيل اذ يدخل ما عدا الحرام في هذا
مثل ما استوى الامران فيه عقلا بفعل الصبي اذ استواء الامرين في فعل الصبي ليس بمعنى
الامكان الخاص لانه مشترك بينه وبين فعل غيره بل بمعنى انه استوى فيه المصلحة والمفسدة
الشرعية ثم لا يخفى انه ليس للقدر المشترك بين الامكان الخاص والمباح الشرعي معنى مشترك
محصل كان لفظ الجواز موضوعا بازائه ولما حمل هذا البعض الاستواء العقلي على معنى
الامكان الخاص لم يحمل كلام الماتن على المعنى الاخير هو القدر المشترك والشارح لما حمله على
القدر المشترك لم يحمل الاستواء العقلي بهذا المعنى بل بالمعنى الذي بيناه اذ يكون القدر المشترك
بين المعنيين من معاني لفظ الجواز ليس ببعيد بل هذا المعنى هو ما ذكره بعينه هذا البعض من

المعتزلة

المعتزلة اذ هذا المعنى يرجع الى ما استوى الخروج في فعله وتركه حيث يتناول افعال
بعض غير المكلفين والافعال المباحة للمكلفين كالمعنى الذي حمله الشارح ثم على توجيه
الشارح كان المراد بما لا يمتنع عقلا هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود كما
صرح به بعض الحواشي ح لا يلايم لفظ عقلا في المعنيين بخلاف توجيه غيره
ثم لا يخفى ان الظاهر المتبادر من قول المص وعلى ما لا يمتنع شرعا او عقلا انه
للقدر المشترك بين نفي الامتناع الشرعي والعقلي فلو بدل كلمة او بالواو لكان
اظهر وكذا الظاهر من قوله وعلى ما استوى الامران فيه فيهما انه لما استوى الامران
فيه في الشرع والعقل لكان اظهر وكان منطبقا على ما حمله الشارح قوله
بيان لما لا يمتنع في النفس الا يجزم بعدمه فعدم الامتناع واستواء الطرفين كلاهما
في ما سبق باعتبار حكم الشارع وحكم العقل كل ذلك بحسب الواقع وفي نفس الامر
وههنا باعتبار نفس القائل موجب رايه وعلى هذا اشار بقوله في النفس في
الموضعين فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا او عقلا عند المجتهد
بجوازه وبالنظر الى عقله ان كان احدهما في نفس الامر واجبا او راجحا وعلى
ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا او
عقلا وهذا هو المعنى المحتمل فقال في شرح الشرح ما لا يمتنع في النفس ولا يجزم بعدمه
شامل للقطعي مع ان شيئا منهما لا يسمى مشكوكا كالظهور انا اذا قطعنا بعدا ثبات
اشتراط النية في الوضوء بعدم فيه شك لا يعني ان الاشتراط مشكوك فيه بل عدم

الاشتراط فالمراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النفس ولا يجزم بعدمه اذا كان في جانب وجوده راجحا هذه عبارته اقول اطلاق المشكوك على المظنون متعارف فان الشك قد يطلق على ما يقابل اليقين صرح بذلك بعض من اجلة المتاخرين واما ان القطع يدخل فيه مع انه لا يسمى مشكوكا فظاهر الورود اللهم الا ان يخص بما لا يكون واجبا في النفس ايضا اي لا يجزم بوجوده لكن يبقى عدم اعتبار هذا التخصيص في اطلاق لفظ الجائز اذ يطلق الجائز على كل ما لا يجزم بعدمه وان كان مما يجزم بوجوده اذ لا شك ان وجود الواجب تعالى جائز عند العقل وكان مما يجوزه او يقال ان المراد ان المشكوك فيه يطلق على ما يحمل عليه هذا المفهوم اي ما لا يمتنع في النفس في الجملة اي بعض ما يصدق عليه هذا المفهوم هذا ولعل ما ذكره في بيان ان المراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النفس ولا يجزم بعدمه اذا كان جانب وجوده راجحا ففيه ان التعقيب بكون جانب وجوده راجحا لا يدفع النقض بالظن وهو ظاهر ولا بالقطع اذ الرجحان شامل للوجوب اللهم الا ان يخص بما اذا لم ينته الى حد الوجوب بحيث يجوز يتساوى الطرفان بحسب مع انه جائز يحتمل قوله خلافا لبعض المعتزلة هم الذين قالوا الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية لان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له دفعا للعبث وحاصل النزاع يرجع الى ان

الاباحة في لسان الشرع هل هو عدم الحرج في فعله وتركه او حكم الشارع بذلك والتحقيق ان ما لا يدرك العقل اشتماله على المصلحة والمفسدة وخلوه عنهما لم يتعلق بهما الخطاب الكاشف عن حاله فهو مباح بالاتفاق الا ان عند هؤلاء البعض من جهة ان الاباحة في عرف اهل الشرع بمعنى عدم الحرج في فعله وتركه وهذا كذلك وعند الجمهور من جهة ان كلا منهما عدم فيه المدرك الشرعي بحكم الشارع بالتخيير بينهما قوله وهو يستلزم ترجيح المأمور به اقول ان اراد الترجيح لذاته فهو مم او مطلقا فمم لكن لا نم قوله فالمباح لا ترجيح فيه قوله التساوي طرفيه ان اريد لذاته فمم لكن لا نم قوله فلا يكون مأمورا به وان اراد من كل الوجوه فهو مم هذا ما يمكن ان يقال من جانب الكعبي قوله فما يفعل فهو واجب قطعا اندفع بذلك التقرير ما يختلج هاهنا وهو انه لما تقرر ان الواجب المخير هو مفهوم احد الامور المخير فيه الجائز تركه وهو المباح كل من المخير فلم يلزم كون ما هو المباح حقيقة واجبا حقيقة غاية الامر ان الواجب يتحقق في ضمنه وذلك لان المراد بوجوبه ان الواجب يتحقق في ضمنه وتحصيله تحصيل الواجب بل تحصيله تحصيل الواجب في الكل لاتحاده مع افراده جعلا ووجودا اقول تحقيق المقام ان اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلوب الشارع وجود القدر المشترك بين فعل مباح او واجب او مندوب او مكروه بناء على انها موانع لحصول فعل الحرام وبين عدم شرائط فعل الحرام كالتصور والشوق والارادة وغير ذلك وذلك لما تقرر ان علة العدم عدم العلة التامة

[illegible]

للوجود وعدم المانع ووجود الشرايط من جملتها ففي صورة لم يتحقق تصور
الزنا او الشوق اليه او الارادة لم يجب في تحصيل الكف عن الحرام الى تحصيل المانع
عنه كفعل المباح والواجب فح يفعل المباح لقصد الاباحة والواجب لقصد انه
واجب معين لا مخيرا اذ يحصل المط الذي هو ترك الحرام من جهة انتفاء الشرايط حيث
لم يحدث فينا تصوره او الشوق اليه والارادة له وح لو اشتغلنا بفعل
مباح او واجب مثلا كان ذلك من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة
ان ترك الحرام موقوف عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به كان ترك الحرام باقيا على
حاله من جهة عدم الشرط والحاصل انه لا يجب علينا في هذه الصورة فعل المباح او
غيره ليحصل الكف عن الحرام والمعتد لو جهنا وشتبا فنا اليه وكنا نجد من انفسنا
انه لو لم نشتغل بضده لنفعل ذلك الحرام فلا شك انه ح يجب علينا فعل المباح
او غيره لتحصيل العلة الكف عن الزنا والجمهور لا ينكرون وجوب المباح مثلا في
تلك الصورة بل قد يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع مثلا اذا كان
شخص مع امراة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل بضد الزنا
يصدر عنه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا واجب عليه في تلك الصورة وانت
تعلم بادنى تامل ان ما استدل به الكعبي من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب انما يتم في
هذه الصورة الثانية اذ في الصورة الاولى لا يصدق ان فعل المباح مثلا مما لا يتم الواجب
الا به بمعنى انه يتوقف فعل الواجب عليه فما هو منتف دليل الكعبي ليس كما لا يرى

الجمهور وان اراد بهذا فلا خلاف له معهم حقيقة وان اراد ان فعل المباح
دايما واجب للكف عن الحرام فدليله لا يدل عليه فليتامل فح لنفي غرض الشرح
يرد عليه ان المخير يجب ان يكون واحدا مبهما من امور معينة فان قيل يكفي
التعين النوعي وهو حاصل لكونه واجبا او مباحا او مندوبا قلنا لا بد في
التعين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا فلا يحصل
ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة اقول فيه نظر لانه ان اريد ان
متعلق الوجوب هو نفس حقيقة الفعل لا العرض العام فح نمنع فيما نحن فيه
كيف لان الوجوب متعلق بكل فعل فعل الا انه لتعذر التفصيل عبر عنها بالعرض
وان اريد انه لا بد في الواجب المخير ان يعين الموجب كل واحد من الافعال المخير
فيها بنفسه وبخصوصه فذلك غير لازم وهو ظ وغير لازم من تعريف الواجب
المخير وتحقيق ماهيته على ما عرفت وايضا عدم تسميته بالواجب المخير لا يضر المقصود
كونه واجبا فاذا لم يكن واجبا مخيرا بل كان واجبا بمعنى آخر يثبت مطلوبه فتامل
قوله لانه سبب الحرام اقول المسالم يكن مقدمة الحرام واما البتة بخلاف سبب
الحرام بناء على ان المقدمة مما لا يتحقق الشيء بتحققه البتة بخلاف السبب لانه المحوج
للشيء ذي السبب غير المقدمة الا السبب الحرام والسر فيه ان الواجب لما كان المط
وجوده فما يتوقف عليه وجوده لا بد من تحصيله موجبا كان او غيره والحرام لما كان
المط عدمه فما يوجبه ويستلزمه كان حراما لا غيره ثم الاظهر في النقض ان يقال يلزم ان يكون

كل حرام واجبا لان كل حرام ترك لحرام آخر هو ضده وكل ترك حرام واجب
قوله بل في ذلك حينئذ فضلا انه مأذون في تركه اقول هذا الكلام مشعر بان تمام
حقيقة المباح هو مأذون في فعله وتركه وح يدخل المندوب والمكروه فيه فلا
بد من قيد آخر يخرجهما يعتبر فيه هذا ولعل هؤلاء القوم جعلوا المباح بمعنى الجائز
وح كان النزاع لفظيا فتأمل قوله فكان سبب الملك والضمان بعين البيع سبب
للملك فان الغصب ونحوه من الاتلافات سبب للضمان وان شئت الزنا سبب
للعقوبة التي هي الحد ولولا انه صرح في المنتهى بان المراد باسباب هذه الامور لم يبعد ان
يجعل الملك ونحوه عطفا على السكر الذي هو سبب لوجوب الحد فيكون هذه
ايضا اسبابا فان الملك سبب لاباحة الانتفاع والضمان سبب براءة الذمة
والعقوبات سبب سقوط المطالبة الدنيوية والانصاف ان هذا في غير الملك
بعيد كذا في شرح الشرح اقول لم يفعل في المنتهى الا انه جعل مثل السببية المعنوية
اسباب الملك والضمان والعقوبات ولم يجعل نفسها امثلة الاسباب المعنوية ولا
يذهب عليك انه لا تنافي بين جعل اسباب هذه الامور مثالا للسبب المعنوي وبين جعل
نفسها مثالا له اذ يجوز اشتراك السبب والمسبب في كونهما سببا معنويا لحكمة
وليس هذا التصريح منه بان المراد بهذه الامور في المختصر اسبابها مع ان حمل عبارة
المختصر عليه بعيد غاية البعد والتوفيق بين المثالين المذكور في المنتهى والمذكور ههنا
ليس بلازم نعم يلزم عدم المنافاة وقد عرفت انه لا منافاة على ان البعيد في غير

الملك فما يلزم من توجيهه بناء على ان الكلام في اسباب الاحكام الشرعية براءة
الذمة وسقوط المطالبة ليسا من الاحكام اما لو جعل الضمان بمعنى التزام من
له التبرع بما لا في ذمة الغير سببا لوجوب القصاص قال الله تعالى فان عاقبتم
فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به فلا بعد ولو جعل موضع براءة الذمة وسقوط المطالبة
حرمة المطالبة المالية وغيرها يسقط البعد عن توجيهها ايضا فتأمل قوله
فالحكم كالقدرة على التسليم مثال لكون عدم الشرط مانعا للحكم فالحكم صحة البيع
حكمة اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم حكمة هي
عدم امكان الانتفاع وهذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمتها والحكم في قوله ينافي
حكم البيع على ما في كثير من النسخ بمعنى الحكمة وفي قوله عم ان من البيان لسحرا وان من الشعر
لحكما وفي بعضها بدل الحكم الحكمة فلا غبار وهذا انما يؤيد التوجيه المذكور قوله
والسبب كالطهارة مثال لكون عدم الشرط مانعا للسبب والحكم وجوب الصلوة
وسببه تعظيم الباري وحكمة السبب نهاية حسن الادب والشرط الطهارة وعدمها مشتمل
على حكمة هي سوء الادب ثم لما كان بين الشيء وحكمته ملازمة والمنافاة بين الشيء
واللازم المساوي في قوة المنافاة بينه وبين ملزومه عبر عن المنافاة بين الشيء وحكمته المنافاة
بينه وبين ما هو ملزوم وصح ح كالفرق بين المنافاة بين الشيء وحكمة امر وبين المنافاة
بين الشيء ونفس ذلك الامر بان المنافاة في الاول بالذات بين الشيء والحكمة وبالعرض
بين الشيء والامر وفي الثاني بالعكس فتأمل تعرف قوله كالصلوة بظن الطهارة

اقول فان قلت المامور به هو الصلوة بظن الطهارة اذ لم يظهر فساد ظنه
المامور به في وقت الاداء ليس سوى هذه الصلوة ووجوب القضاء بامر جديد
ولعل هذا مبني على ان وجوب القضاء بامر جديد او بالامر الاول فان كان بامر جديد
فلا غبار وان كان بالامر الاول فالظاهر انه ثابت في المامور به حتى لم يسقط القضاء ويمكن
ان يقال على هذا التقدير كان هناك امران على الصحيح والمكلف في الصورة المفروضة قد
اتى باحدهما دون الآخر والمراد بموافقة امر الشارع هو الامر الاول فتأمل قوله
وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء اقول يخرج العبادات الصحيحة و
الفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال الصلوة الصحيحة
في العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء يسقط بها وهو المراد في التعريف
وقس عليها الفاسدة فتأمل قوله لانا نقول المعنى دفع وجوبه اقول الاظهر
ان المراد منه المنع عن وجوبه اذ الدفع بمعنى المنع كما في بعض شروح المنهاج ان
لا ان يرد هذا ايراد به ذلك بل الاولى ان يقال ان المراد بسقوط القضاء
منع تحقق وجوبه ليس شيء اذ لا فرق بين الدفع والمنع نعم فرق ما بين الرفع
والدفع فتدبر قوله لكنا حيث ان ما اولا فلان المقرر اطلق لفظ الصحة والبطلان
وفسر ظاهرا بما هو مختص بالعبادات فان ترك الكلام على ظاهره كان تعريفا بالاخص
وان اول بما ذكره الشارح كان وجه التخصيص ان معظم غرضه ابطال قول من
قال بان الصحة والبطلان من خطاب الوضع وهذا القول انما يبطل فيما هو صفة العبادات

واما في المعاملات فكونه خطاب الوضع ليس مما يتنازع فيه على ما تحقق
كان لفظ الصحة والبطلان مشتركان اشتراكا لفظيا بين ما هو صفة العبادات
وما هو صفة المعاملات وهذا مع انه خلاف المشهور خلاف الاصل اذ الاصل
الراجح هو الاشتراك المعنوي دون اللفظي لقلة الوضع والغناء عن القرينة
المعينة للمعنى المراد واما ثانيا فلان القوم جعلوا موافقة الامر وسقوط
القضاء ثمرة الصحة لا نفسها فهو تفسير بالمباين قال في المنهاج الصحة استتباع
الغاية وبازائها البطلان والفساد وغاية العبادة موافقة الامر عند
المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء واشار الى ما ذكرنا بقوله على الخلاف
ثم انها تجعل موافقة الامر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لا نفسها وآثار هذا
الكلام على ان ثمرة العبادات هي موافقة الامر وسقوط القضاء لا الثواب على
ما زعم العلامة فاعترض بان الثواب قد لا يترتب على الصلوة الصحيحة لا يحتاج
دفعه الى ان يقال المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه وقس عليه الثمرة في المعاملات فانها قد
تتخلف عن المعاملة الصحيحة فتدبر قوله وقالت الحنفية المراد بالاصل الركن كما فيما
نحن فيه وبالوصف الشرط المعتبر في صحته وفيه للحاجة الى ما في شرح الشرح من ان الراجع
على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف فههنا ينتفي اصل البيع وركنه وهو المبيع بناء على ان
عدم اليقين لوجوده بمنزلة عدمه وكذا ينتفي وصفه وشرطه وهو القدرة على التسليم
في شرح الشرح المعتبر في الصحة عندهم وجود الاركان والشرائط فما ورد فيه نهي وثبت قبح

مشروعيته فان كان ذلك باعتبار الاصل فبطلانه في العبادات كالصلوة بدون
بعض الشرايط والاركان وفي المعاملات كبيع الملاقيح وهي ما في البطن من الاجنة
لانعدام ركن البيع اعني المبيع وان كان باعتبار الوصف ففاسد كصوم الايام المنهية
في العبادات وكالربا في المعاملات فانه اشتمل على فضل خال عن العوض والزايد فرع المزيد
عليه فكان بمنزلة وصف له وجه اصل وهو مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي
من المبادلة التامة وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة
والبيع في وقت نداء يوم الجمعة فظهر ان التقييد بالمعاملات ليس على ما ينبغي اقول وكذا
تمثيل الصلوة الباطلة بما ترك بعض شرايطها ليس على ما ينبغي **قوله** قد يظن ان الصحة
والبطلان في العبادات انما قيد بقوله في العبادات لان الصحة والبطلان في المعاملات
لا شك لاحد في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا ارتياب في ان يكون العقود التي
هي المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافهما
في العبادات وذلك لان كون الشيء بصيغة بعينها يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو
بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات
اذ غرضه ان ينكر كونهما من خطاب الوضع والانكار لا يتاتى اذا كانا في المعاملات
قال في شرح الشرح حيث بين وجه التقييد بقوله انما قيد بذلك لان الدليل الذي اورده
في المتن يخصه حيث زعم ان الصحة اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر
الشارع ثم يستتبعه بان تخصيص ما ظن من احكام الوضع بالعبادات اشتمل على الخلل بشيء

ماينبغي فتدبر **قوله** فانكر ذلك ولم يقل وهو منكر بل نسب انكار ذلك الى المصنف تعريضا
بانه ليس مرضيا عنده كما هو دابه في هذا الكتاب في ذلك لان بعد ورود امر الشارع
بالصلوة بظن الطهارة يحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء
الى توقيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت فعليه
القضاء وان لم يعلم اولا نجاسة فلم يجب القضاء لكون الفعل مسقطا للقضاء
لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع بل يحتاج
الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا بالمامور به ولا شك
انه ليس بتكليف فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلي
لا يحتاج فيها الى توقيف من الشارع **قوله** ومنها الرخصة اي من اصناف خطاب الوضع
الرخصة اعترض عليه بما ذكر في شرح الشرح من ان كون الرخصة واجبا ومندوبا و
مباحا ينفي كونها من خطاب الوضع بل من خطاب الاقتضاء والتخيير واجيب عنه بان
للشارع في الرخص حكمان احدهما كونها وجوبا مثلا وثانيهما كونها سببا عن عذر طار
في حق المكلف يناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام المحرم وهو من احكام الوضع ثم استشكل بانه
ح كان داخلا في السببية فلا ينبغي جعلها صنفا اخر منها قسيما للسببية فاجاب بان
الرخصة لتميزها عن اخواتها اصنافا مخصوصة وهو ان السبب فيها صفة للمكلف مناسب
للتسهيل عليه مع قيام المحرم جعلت قسيما لها كما ان الاستعارة نوع من المجاز وجعلت
قسيما له لذلك اقول لا يخفى ما فيه من التعسف والقوم لم يجعلوا الاستعارة قسيما للمجاز

الذي كانت الاستعارة قسيما منه بل المجاز المرسل ولو ترك لفظ المرسل اللفظ
فكان من قبيل الاختصار في اللفظ لان المراد منه مطلق المجاز بل الحق في الجواب
ان يقال ان كون القصر في السفر رخصة من الشارع بالمعنى المذكور انما هو بتوقيف
الشارع فكان من قبيل خطاب الوضع ويقرب منه ما ذكر في بعض شروح المنهاج
هذا انما يكون على مذهب من جعل الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني واما عند غيره
فلا كيف والمعتبر الملاحظة فيهما اي الرخصة والعزيمة ثبوت الحكم على خلاف الدليل
لعذر او على وجه لا لعذر لا الاقتضاء والتخيير وان لم يخل الواقع عنهما فتأمل قوله
لولا العذر اي المحرم كان محرما ومثبتا للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لقوله
التحريم لا للقيام لان المراد بقيام المحرم ان دليل الحرمة بقاؤه معمولا به غير منسوخ ومن
المعلوم ان بقاءه معمولا به غير مقيد بزمان وعدم العذر بل كون الدليل محرما في حق ذلك
المكلف مقيد بزمان عدم العذر والضمير في قوله فهو الرخصة للحكم الثابت بطريق التخلف
عن المحرم وهو اعم من الفعل والترك ومخرج من الرخصة الحكم ابتداء بقيد المحرم ومخرج ما نسخ
تحريمه بقيد القيام ومخرج بقوله لمانع طارئ في حق المكلف ما خص من دليل المحرم لان التخلف
ليس لمانع في حقه بل للتخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضا وجوب الاطعام
كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق
هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج ايضا التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء
بخلاف التيمم للجرح ونحوه وقوله والا فعزيمة معناه وان لم يكن الحكم كذلك فعزيمة

ان الحكم منحصر في الرخصة والعزيمة والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يتصف
مقابله بالرخصة واعلم ان الحنفية قسموا الرخصة الى اربعة اقسام الاول ما استبيح
مع قيام المحرم وقيام حكمه اي يكون حكمه حكم المباح ولا يكون مباحا وعدوا منه ما
لو صدرت عن المكره كاجراء كلمة الكفر وغيرها وترك الخائف الامر بالمعروف الثاني
ما استبيح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر كفطر المسافر والمريض الثالث
ما نسخ عنا من الاحكام تخفيفا الرابع ما سقط عن العباد في محل الرخصة مع كونه مشروعا
كقصر الصلوة وقالوا تسمية الاخيرين بالرخصة مجاز قوله او مباحا كالفطر في السفر
قال في شرح الشرح ان اراد به ما استوى فعله وتركه لم يصح التمثيل بفطر المسافر لانه ان
تضرر فالفطر احب والا فالصوم وان اراد اعم من ذلك مثل ما اذن فيه الشارع اخرج
فيه المندوب اجيب عنه بانه مباح عند بعض الفقهاء ويكفي في التمثيل ذلك واجيب
ايضا بان المندوب هو الافطار الذي علم ضرر الصوم مكانه وعدم الافطار الذي
علم عدم ضرره فاما الذي لم يعلم ضرره ولا عدم ضرره فهو المباح فتدبر قوله
فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند المحققين ذكر في المواقف ان النزاع فيما
يمكن في نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس
مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة
لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع
او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا التكليف بما لا يطاق

رد بانا لا نطلقه على الافعال الاختيارية [illegible]
لانا نعلم ان تعلق الحكم [illegible] والخطاب [illegible]
نعم ان الافعال [illegible] فيه بمعنى ان الخطاب
تعلق بانها كالوجوب والحرمة [illegible]

عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه
المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا
مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل
النزاع وقال السيد في شرحه وللقايل ان يقول لما ذكره المصنف ان جواز التكليف بالممتنع بالذات
فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوعه تقرره يشير بان هؤلاء يجوزونه اقول الظاهر
ان مراده في المواقف ان النزاع المشهور بين جمهور الاشاعرة والمعتزلة انما هو في التكليف
بما لا يطاق عادة وذلك لا ينافي ان بعضهم ذهب الى جواز التكليف بالمحال الذاتي ايضا ووقوعه
ان الادلة التي يستدلون بها على محل النزاع المشهور ليست واردة في محل النزاع كشبهة في
ابي لهب فان الاصحاب استدلوا بها في محل النزاع المشهور فتامل ولا يذهب عليك انه اذا كان
الامر على ما حققه الشيخ في المواقف كان دليل المصنف ههنا دليلا على غير النزاع المشهور هذا
قال العلامة في شرحه اعلم ان الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون
ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس واتحاد القديم واعدامه ونحوه مما يمتنع تصوره
او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجوداتها او لوجدان المانع عنها كايمان من علم الله
انه لا يومن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فقد
ذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في
وقوعه والقول الاخر امتناعه وهو مذهب المعتزلة وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان
الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا

وذهب المعتزلة الى امتناع الاول وهو المختار وهو ما قال اليه الغزالي فقوله شرط المطلوب
الامكان اشارة الى امتناع الاول اذ المعنى ان شرط كون الشيء مطلوبا مكلفا
به ان لا يكون ممتنعا بحسب ذاته بل ممكنا بحسب ذاته سواء كان ممتنعا بحسب غيره
او لا اقول على ما قرره كان دليل المصنف واردا على محل النزاع المشهور الواقع بين
الجمهور فتامل وكذا دليل الخصم بحديث ابي لهب ثم لا يخفى ما في تقرير الدليل من
الاستدراك اذ لا حاجة الى توسيط الاستدعاء بل يكفي ان يقال لو صح التكليف
بالمستحيل لكان المستحيل مطلوبا والتالي باطل الى اخر الدليل قوله وان ظن
انه ممتنع لغيره يشير الى ان الحق اسناد الكل اليه بطريق الاختيار من غير ان يتبادر
الى وجوب امتناع عقلا لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره اذ الاسباب عند الاشاعرة
اسباب عادية لا يكون ترتب عقلا ضروري عندهم عليها وبين مسبباتها لا وجودا
فلا يثبت وجوب غير عقلا ولا عدما فلا يثبت امتناع عقلا غيري بل الوجوب والامتناع
على هذا الراي انما هو بالعادة ولانهم جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة وبهذا
قد جرا في دليل قدم العالم وتمام تحقيق ذلك يطلب في موضعه من الكتب الكلامية والحكمية
قوله والا لم يكن ممتنعا لذاته اشارة الى انه لا يجري في المحال الغيري ولانه المحال الذي
كان مهيا بها لا ينافي ثبوتها تم اقول اعلم ان هذا الدليل يدل على ان ما امكن حصول
وجوده لذاته يمتنع وجوده من المكلف بالنظر الى ذاته وجوده منه كخلق الجسم اذ وجوده
من القدرة الحادثة محال بالذات وجوده منها فيمتنع التكليف به لانه فرع تصوره وقوعه

وهو مع بالعرض فنقول ان كان فرضه محالا بالنظر الى ذات الجسم حتى ان ذات الجسم
وماهيته ينافي وقوعه من القدرة الحادثة فتصور الجسم على انه وقع من القدرة الحادثة
تصور الشيء على خلاف حقيقته وان كان محالا بالنظر الى القدرة الحادثة بمعنى ان
القدرة الحادثة ينافي ماهيتها تعلقها بالجسم فيلزم تصور القدرة الحادثة متعلقة
بايجاد الجسم اذ طلب ايجاد الجسم من المكلف فرع تصور المكلف من حيث يصدر عنه المكلف به
فيلزم تصور الشيء على خلاف حقيقته ثم اعلم ان التكليف بالمحال انما يقتضي ان يكون
الطالب يتصور ذلك الشيء ونسبة الوجود اليه فتصور انتساب الوجود اليه واما انه
لابد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي المحال الموجود او وجود المحال فغير لازم و
لو سلم فنقول تصور المحال الموجود يتصور على وجهين احدهما ان يتصور مفهوم هو
محال ومتصف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا محال اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو
محال موجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور اربعة كانت في الواقع فردا وثانيهما
ان يتصور ماهية المحال ويخطر العقل بوصف الوجود سواء اتصف به في الواقع ام لا
وذلك غير محال وليس تصور الشيء على خلاف حقيقته مثلا يمكن تصور ماهية الاربعة
واعتبار اتصافه بالفردية واللازم في طلب المحال هو تصوره موجودا على النحو الثاني
دون الاول اذ معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور
ماهية المحال متصفا في الواقع بالوجود بل على تصور ماهية المحال معتبرة مع الوجود منسوبا
اليه الوجود وذلك غير محال كتصور الاربعة منسوبا اليها الفردية اذ لا شك انه يمكن

انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو اربعة كانت في الواقع
فردا وما نحن فيه من قبيل الاول ومما يؤيد ما قلنا ان في صورة التكليف بالممكن
مثل ان يقول صل لم يتصور الصلوة المتصفة بالوجود الخارجي في الواقع لان
وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور الا الصلوة المعتبرة مع الوجود
على ان يكون الوجود منسوبا اليها وذلك ظ فتقدير ح ايضا اللازم منه على
تقدير تمامه عدم تصور ماهية المحال متصفة بالوجود ولا يتصوره بوجه ما
وذلك كاف في الطلب بوجه فتدبر ثم اقول لا يخفى ان في مثل قولنا وجود
النقيضين محال لابد في التصديق به من تصور موضوعه فيلزم تصور المحال
مثبتا فان قلت انه تصور فرض محض قلنا نقول بمثل ذلك في التكليف بالمحال
اذ لا يلزم تصور وجود المحال الا بوجه ما لانه يتصور تصورا حقيقيا بل يكفي
تصور الفرض اذ كما يكفي التصور الفرضي لهذا المفهوم حين وقع موضوعا
للقضية فلم لا يكفي هذا التصور في صورة التكليف والطلب وقد اجيب عنه في
بعض شروح المنهاج ان المحققين صرحوا في الفرق بين الذاتي واللازم الخارجي
بان توهم رفع الاول يستلزم ان لا يكون الماهية تلك الماهية دون الثاني و
عدم الثبوت من اللوازم الخارجية للماهيات الممتنعة اقول هذا مندفع عن تقرير
الشرح على ما ذكرنا الان بناءه على انه لا يمكن تصور المحال الذي هو موجود في
نفس الامر وذلك مثل تصور الاربعة التي هي فرد في الواقع واتصافه بعدم الثبوت

الا ان في ذلك انه لا فرق بينهما فتدبر
منه

ليس من اللوازم الخارجية للممتنع ضرورة انه لا يثبت له في الخارج اذ لا ثبوت
للممتنع في الخارج انما يكون من اللوازم الذهنية له المسمى بالمعقولات الثانية ولعله
اراد بكونه لازما خارجيا انه متفرع على الوجود والثبوت في الخارج قوله
فلعلنا نحن لا ندعي انتفاء تصور المستحيل مطلقا اقول لا يخفى ان معنى هذا الكلام
ان اللازم ههنا تصور نفس المستحيل وماهيته ونحن لا ندعي انتفاءه بل انما ندعي انتفاء
تصور المستحيل من حيث انه ثابت في الخارج وذلك غير لازم من الحكم بالاحالة
وما ذكره بقوله وبيانه وهو منشاء كلام المتن غير منطبق عليه لما اولا فلانه
بين الامر فيه على انا لم نتصور اجتماع الضدين بل انما نتصور اجتماع المتنافيين
نحكم بنفيه عن الضدين فهذا يدل على ان ماهية المحال الذي هو اجتماع الضدين
غير متصور وما سبق عليه مبني على انه لا يتصور ثبوت المحال بل نفسه ماهيته
الخ واما ثانيا فلان المراد بالثبوت ههنا ثبوت الاجتماع للضدين وفيما
سبق هو ثبوت اجتماع الضدين في نفسه الثبوت ههنا مقابل النفي الرابطي
وفي الاول مقابل نفس المفهوم والماهية ففي الكلام تشويش واضطراب و
غاية توجيهه ان يقال ان المراد ببيانه بيان اصل الجواب لا بيان الجواب المذكور
كانه جواب من قبل نفسه حاصل ما ذكره في معرض البيان يرجع الى انه لا يمكن
تصور المستحيل او ماهيته لان المستحيل فيما نحن فيه وهو اجتماع الضدين مركب تقييدي
فلا بد في تصوره وماهيته من تصور الاجتماع الثابت للضدين والحال ان المتصور ليس

الا اجتماع المتنافيين ونحكم بنفيه عن الضدين فعند تصور الاجتماع بين الضدين
منفيا لا مثبتا فلا يتصور تلك ماهية المحال الذي هو اجتماع الضدين اذ لم يتصور
المضاف من حيث انه مضاف ثابت للمضاف اليه ماهيته بل يتصور المضاف في ضمن
انه مماثل لاجتماع المتنافيين لا بذاته ولا يتصور النسبة الثبوتية بينهما بل نحكم
بنفيه عنه فلا يتصور ما هو المحال بذاته وماهيته اصلا ففي الحكم المذكور انما
يتصور باعتبار من اعتباراته لا بماهيته وح لا يتوجه الا ما ذكرنا انه يكفي
ذلك التصور للطلب فتامل قوله في شرح الشرح ذكر في المواقف نقلا عن الشفاء ان
المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين
فيتصور اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو
الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على
سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض
بالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات وههنا قد جمع بين الطريقين
وخلط احدهما بالاخر عنا ما هو اللائق بالمتن اقول فيه بحث اما اولا فلانه
امتناع تصور ماهية المستحيل انما هو في المستحيل الذي كان وجوده مطلقا محالا
لا فيما كان خصوص الوجود الخارجي له محالا كما فيما نحن فيه وكيف يمكن ان يقال انه
تصور ماهية ما امتنع وجوده في الخارج ويلزم منها امتناع تصور جميع المعقولات
الثانية ولوازم الماهية والاعدام من الاعتبارات التي لا يمكن وجودها في الخارج

وكلام الشيخ مخصص بهذه الصورة اي بما يكون وجوده مطلقا محالا
كيف هم قالوا بان تصور الامور الاعتبارية بكنهها ليس فيه تعسر ولا تعذر
وذلك يدل على امكان تصورها بكنهها واما ثانيا فلان اللازم منه على
ما صرح به بقوله وبالجملة ان المحال يمتنع تصوره بماهيته وبكنهه انما تصوره
بوجه من الوجوه باعتبار من الاعتبارات فلا منع من جوازه وح نقول يكفي
لطلب المستحيل هذا التصور ولا يشترط التصور بكنه الماهية فالا يتم الاستدلال
على انه لا يمكن تصور ماهية المستحيل لم يضر الخصم واما ثالثا فلان في
الطريق الثاني هو طريق النفي لا بد من تصور اجتماع الضدين الذي وقع صفة
للموضوع وليس في هذا الطريق دلالة على تصور المحال باعتبار من الاعتبارات
دون نفس الماهية فهو خارج عن الغرض اللهم الا ان يقال المراد انه يكفي تصور
المستحيل باعتبار انه لا يوجد شيء هو نفسه وهذا النوع اعتبار له واما رابعا
فلان النفي الذي اعتبر في الطريقة الثانية ليس هو النفي الذي اعتبره الشيخ
بل النفي الذي اعتبره الشيخ هو نفي ما يماثل اجتماع السواد والحلاوة عن الضدين
وهذا النفي قد اعتبر في الطريقة الاولى حيث قال لم يقل مثل هذا الامر لا يمكن
حصوله بين السواد والبياض والنفي المعتبر في الطريقة الثانية هو انه لا يمكن
ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض واين احدهما عن الاخر ففيما ذكره
خلط بين هذا النفي المعتبر في الطريقة الاولى وبين النفي الذي هو الطريق الثاني

فقد برهن في كلام الشارح بنوع تشوش واضطراب على ما بينا فتفكر **قوله**
فان قيل المستحيل متصور حاصل السؤال ان المستحيل متصور الثبوت ذهنا فيكون
معارضة في اصل المقدمة القائلة بان المستحيل لا يتصور وقوعه واذا ضم
اليه قولنا وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على ما يشير اليه قوله وذلك كاف في
طلبه كان معارضة في اصل الدعوى او ابتداء دليل المخالف من غير قصد الى المقابلة
والمخالفة وانما ذكر في هذا المقام على طريق السؤال لشدة ملايمته لدليل الخصم
فاراد لما كان المستدل بين بطلان كون المستحيل متصور الثبوت على انه لا ثبوت له
ان يبين بطلان المبني عليه حتى يلزم اثبات بطلان المبني واقتصر في البيان على
ابطال المبني عليه لتنبيه منه على ما هو مبني عليه **قوله** الاول انه يكون في الخارج
مستحيلا اقول هذا الجواب جواب بالحل وهو الجواب الحق والثاني جدلي
حاصله ان المتنازع فيه من التكليف بالمحال من حيث هو محال او من حيث ثبوته
في الخارج مستحيل لان المحال انما يكون محالا بثبوته في الخارج والذهن اي من حيث هو
في الذهن غير مستحيل وما ذكرتم يدل على تصوره من حيث ثبوته في الذهن فلا يكون
المستحيل من حيث هو مستحيل متصورا فلا يمكن تصوره من حيث ثبوته في الذهن
في طلبه لانه ليس بتصوره من حيث انه محال الخ نقض اجمالي او لو صح ما ذكرتم لزم الحكم
بالامتناع على ما ليس بممتنع بيانه ان المحكوم عليه في قولنا اجتماع النقيضين مستحيل
وممتنع ونحو ذلك هو المتصور وقد ذكر في تقرير السؤال الثاني ان المحكوم المتصور ذهني

ثابت في الذهن ومعلوم ان الثابت في الذهن ليس بممتنع فالمحكوم عليه بالامتناع
ليس بممتنع وجوابه ان المحكوم في القضية وان كان متصورا لكن لا يكون
الحكم على الصورة الذهنية بل على ما له تلك الصورة وهو ذات الممتنع مثلا
ولو سلم فعدم امتناع الذهني انما هو في الذهن والحكم انما هو بالامتناع في
الخارج وحاصل قولنا اجتماع النقيضين ممتنع ان لا يوجد له في الخارج فرد
يطابقه كذا في شرح الشرح اقول الكلام الناقض لا يقتضي ان يكون الحكم على
الصورة الذهنية اذ كان الصورة الذهنية ثابتة في الذهن فلا يتصف بالاستحالة
فكذا ذو الصورة فموضوعات الممتنع ثابت فيه لان عند قيام صورة الشيء في
الذهن كان ما له تلك الصورة موجودا في الذهن حقيقة لكن لا بنفسه بل بصورته
على ما هو التحقيق من ان الوجود الاشياء انفسها في الذهن بطلان لكن الصورة
متحدة مع ما له الصورة في الماهية والذات ومغاير بنوع من الاعتبار نعم من قال
بالشبح كان وجود الشيء في الذهن عبارة عن قيام شبحه بالذهن وان كان وجوده
الذهني مجازا باعتبار وجود شبحه على ما حققه شيخنا في حاشية المطالع لكن الدليل
على الوجود الذهني يبطل هذا الرأي ولهذا اختار المحققون الرأي الاول وتمام
تحقيق ذلك يطلب من مواضعه قال الصواب الاكتفاء بما ذكره بعد قوله ولو سلم
وكانه لذلك عدل عنه وقال ولو سلم فتدبر ثم قال واما الثالث فلا ارى له
توجيها لان امتناع طلب المستحيل لما كان مبنيا على انه لا يتصور ثبوته كما سبق في

تقرير الدليل كان تصور ثبوت المستحيل ذهنيا كافيا لما ذهبا اليه من صحة
طلبه نافيا لما ذكرتم من امتناع تصوره وقوعه فيكفينا ويضركم اللهم الا
ان يجعل امتناع الطلب مبنيا على انه لا يتصور ثبوته في الخارج ونحن نمنع
قوله فلان حكم الذهن الخ مرتبطا اي الحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى
يلزم تصور المحكوم عليه متحققا في الخارج والا فليس كثير دخل في عدم
الكفاية والمفرة ولم يدع المعارض والمستدل حكم الذهن على الخارج بل
صرح بان المحكوم عليه بالامتناع لا ثبوت له الا في الذهن هذا غاية ما
الممكن في هذا المقام اقول لا يخفى ما فيه من التعسف وعدم انطباق عبارة
الشرح عليه ثم لا يكلف في جعل الثبوت بمعنى الثبوت في الخارج بل قد عرفت
انه الحق لان الكلام فيما هو مستحيل خارجا والصواب ان يقال في التقرير انك
قد عرفت ان المستحيل هو الخارجي فمعنى الحكم المذكور اي الحكم بثبوت الاستحالة
للمحال كان الذهن يحكم على الامر الخارجي بالامتناع اي يحكم بان اجتماع النقيضين
مثلا ثبوته في الخارج كان ممتنعا وذلك يستدعي تصور اجتماع النقيضين
من حيث ثبوته في الخارج لكن ههنا انه لا يمكن تصور المحال من حيث ثبوته
في الخارج لانه تصور الامر على خلاف حقيقته واذا ثبت انه لا يصح الحكم
على المحال بالحكم الثبوتي الذي هو الامتناع فلا يتم ما ذكرتم من المعارضة
ومعنى قوله الا ان تصوره ذهنا اي تصور ثبوته ذهنا لا يكفيكم انه لا يكفي في

صحة ما ادعيتم من الحكم المذكور وقوله ولا يفيدنا معناه انه اذا لم يكفيكم في
صحة الحكم المبني عليه المعارضة فلم يتم المعارضة فلا يفيدنا ايضا اقول هذا
غاية ما امكن في هذا المقام والله الموفق للمرام قوله فهو حال التكليف
غير مستطيع اقول يمكن الجواب عنه وعن ما بعده اما الاول فبان يقال التكليف
في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو زمان القدرة واما الثاني فبان
العبد ليس من شانه الا الكسب كما تقرر في الكلام من مذهب الاشعري فالتكليف
لا يتعلق الا به لا بالايجاد واما حديث الموت والنسخ فقد اجاب الشارح عنه
في بحث النسخ ان الحكم مقيد بعدمهما فلا تكليف بايقاع الفعل حالتي الموت
ولا بايقاعه بعد النسخ فانت تعلم ان شيئا من هذين الاصلين ليس مرضيا للشيخ
تكليف المحال الذاتي عند الاشعري كما زعمه العلامة وتقتضيه ظاهر كلام المصنف
ولا العادي ايضا اذ ليس شيء منهما يدل على كونه محالا عاديا غير مقدور للعبد
ذاته قوله يستدعي ان التكاليف كلها تكليفا بالمستحيل في شرح الشرح اراد بالمستحيل
ما ليس في وسعه وقدرته فيلزم التكليف بالمحال على تقدير تعلق العلم بالوجود
ليفيد لا يقال بل هو تكليف المحال الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول انما يكون
مستحيلا لو لم يمكن وجوده بذلك الايجاد اعني المكلف به هو ايجاد الفعل بالقدرة
والاختيار فاذا لم يكن الفعل مقدورا الوجوبه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه
تكليف بايجاده اختيارا وايجاده اختيارا محال من العبد لانه يستلزم لجواز الترك

وهو يستلزم لجواز الجهل وجواز جهله تعالى محال فتدبر قيل في بعض الحواشي نقض
لما ذكر بقوله لا يقال ان ما ذكر في الجواب خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكر نقض
اجمالي لقوله لان العاصي مامور وقد علم الله انه لا يقع وتوجيهه ان تعلق علم الله
باحد طرفي الفعل ان كان سببا لامتناع الطرف الآخر كان سببا لوجوب الطرف
الذي تعلق هو به لان الامتناع والوجوب في طرفي النقيض متلازمان و
جواب النقض انما يتوجه باحد ثلثة امور ببيان عدم اجرائه في صورة النقض
وعدم تخلف الحكم عنه وتحقق المانع فيها واما منع كون تعلق علم الله تعالى
بشيء سببا لوجوبه وامتناع نقيضه فهو منع كون وصف المعلل مؤثرا في
الحكم وليس يدفع النقض بل غاية مراد الناقض اقول هذا مدفوع عنه لان
من قال لو علم الله انه لا يقع يجب ان لا يقع ويمتنع ان يقع ليس معناه ان علمه
تعالى سبب للوجوب او الامتناع لما تقرر واشتهر ان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له
عند المتكلمين بل لانه لو وقع لزم جهله تعالى وهو محال وما يلزم من وقوعه محال كان
محالا فهذا القائل جعل العلم دليلا على كونه محالا لا انه سبب له في الواقع بل جعل
علته في الواقع اسبابه الترك ان وقوعه بها وجعل عدمه مستندا الى عدمها فهذا
القائل المعترض خلط بين جعل الشيء علة لامر في الواقع وموجبا لخارج وبين جعله
علة للعلم به ودليلا عليه فتدبر قوله واما الموت والنسخ والاختيار فلا يتم اشارة
الى لفظ ذلك في قول المصنف وان ذلك يستلزم ان التكليف كلها تكليفا بالمستحيل

على الدليلين الاولين والاخرين للاشعري لا على الثلثة المتوسطة ايضا
لانها لا يقتضي ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لانها لا يعم كل تكليف
قوله لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم قال في شرح الشرح وجه الاستلزام
انه اذا صدقه في هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا
صدقه وجزم بذلك في هذا الحكم بخلاف ما اخبره به النبي صلعم من انه لا يصدقه
في شيء اصلا وهو معنى تكذيبه وانما احتاج الى قوله اذ يعلم ابو جهل تصديقه
للرسول لان التكذيب هو الحكم بكذب المخبر فمجرد التصديق في ان لا يصدقه ابدا
يستلزم كذب المخبر لا تكذيبه لكن اذا علم بذلك وجزم بصدق هذا التصديق عنه
كان حكما بكذب الرسول صلعم في اخباره بانه لا يصدقه ولزم تكذيبه لان تصديقه
للنبي صلعم خلاف ما اخبر به من انه لا يصدقه فيكون الحكم به حكما بوقوع خلاف ما اخبر به
النبي صلعم وهو معنى التكذيب وانت خبير بان مجرد كون التصديق مستلزما لعدم التصديق
كاف في الاستحالة فلا حاجة الى استلزام التكذيب المتفرع بيانه على توسيط العلم
اقول لا يخفى ما فيه فان ما ذكره في وجه استلزام تصديقه في ان لا يصدقه لعدم التصديق
ليس بظاهر الانطباق على الدعوى ويحتاج في تتميمه الى ان يقال واذا لزم تكذيبه
للرسول صلعم لزم عدم تصديقه وقوله وانت خبير بان مجرد كون التصديق مستلزما
لعدم التصديق كاف في الاستحالة فلا حاجة الى استلزام التكذيب بل يدل على انه لم
يجعل قول الشارح اذ يعلم تصديقه له دليلا على الاستلزام المذكور بل جعله دليلا

على استلزام التصديق في انه لا يصدقه للتكذيب وذلك كما ترى وذلك لشديد
ارتكاب ما ذكرنا من عدم انطباق الدليل على ما جعل الدليل دليلا عليه اقول
الصواب ان يقرر كلام الشارح هكذا تصديقه في ان لا يصدقه محال لان
تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه
لو وقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير التصديق بعدم التصديق لو لم يكن
التصديق معدوما بل كان موجودا فيتعلق التصديق بوجوده بعد توجه
النفس الى تصديق بعدمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه
فيكون محالا وقوله ويلزم تكذيبه بيان لاستلزام التصديق بعدم التصديق
للتكذيب بعد بيان استلزامه لعدم التصديق فيكون بيانا اخر لكونه محالا
من جهة كونه مستلزما لضده كما ان السابق عليه بيان لكونه محالا من جهة
كونه مستلزما لنقيضه وعلى هذا الاعتبار في كلام الشيخ نعم يبقى الكلام في
ان الخبر المستفاد من قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
ان ليس لهم التصديق بجميع ما جاء به النبي صلعم بمعنى رفع الايجاب الكلي لان
الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي صلعم فنفيه نفي للجميع وكلام الشيخ كما صرح
في شرح الشرح يدل على ان ذلك الخبر هو عدم التصديق في شيء اصلا بمعنى السلب الكلي
وهذا مع انه غير مستفاد من الاية ليس مطابقا للواقع ضرورة ان ابا جهل
لا ينكر بعض ما في القران من الاخبار والقصص قوله لا يمكن ان يجاب عنه بان ابا جهل

اذا لم يصدق بنبوته صلى الله عليه وسلم لم يصدقه فيما اخبر به مما لم يعلم بالعقل مما يحتاج
العلم به الى السماع من معلم صادق مصدق وذلك ان العلم بانه لا يؤمن من
هذا القبيل لان الامور المستقبلة في الغيب لا يعلم عادة الا بتوقيف الله تعالى
نعم المستفاد من قوله لا يؤمنون انهم لا يصدقونه في شيء مما لم يعرف الا
بتوقيف الله تعالى فلو كلفوا بالتصديق بانهم لا يصدقونه في شيء مما لم يستقل
به العقل وذلك التصديق داخل فيه لانه مما لم يستقل به العقل فكان وجود
التصديق بهذا الخبر مستلزما لعدمه على ما قررنا فتأمل ويمكن تقرير الدليل
على وجه لا يتوجه ما ذكرنا من الايراد والجواب عنه ان ابا جهل مكلف بالايمان
ومكلف بالتصديق بعدم الايمان الذي كان من جملة التصديق والعلم مستلزم لعدم التصديق
على ما علمت فالتكليف بالتصديق بعدم الايمان مستلزم للتكليف بعدم التصديق
لان ايجاب الملزوم ايجاب لما هو لازم له لانه مقدمة الواجب ورد بان ما هو
من لوازم الواجب مما هو شرط عقلي لم يثبت وجوبه عند المعتزلة سيما اذا كان امرا
عدميا على انه فرق بين ما هو لازم للواجب وبين ما هو لوازم الواجب في ما هو شرط له
متقدم عليه اقول يمكن تقرير الدليل على وجه يندفع عنه جميع تلك الايرادات
وذلك ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به ومن جملته
التصديق بعدم تصديقه بالجميع والتصديق بعدم التصديق بالجميع مستلزم لعدم التصديق
بالجميع على ما عرفت ان التصديق بعدم كل علم وتصديق فهو مستلزم لعدم ذلك الكل

فهو مكلف بالتصديق بالجميع ومكلف بما يستلزم عدم التصديق بالجميع وهو
التصديق بعدم التصديق بالجميع وبيان ان من كلف بالتصديق بالجميع فلا يمكن له
ان لا يصدق ببعض ما جاء به فلو كلف بالتصديق بعدم التصديق بالجميع وهو
مستلزم لعدمه بالجميع فقد كلف بايقاع الملزوم بدون لازمه حال عدم لازمه
اذ لازمه وهو عدم التصديق بالجميع مناف لما كلف به من التصديق بالجميع فتأمل
قوله والجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه توضيح الجواب ان هذا القسم من
قبيل التكليف بما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه وليس من قبيل التكليف بالمحال
وذلك لان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما جاء به مما علموا مجيئه
به وهذا الخبر ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للنبي صلى الله عليه وسلم لا لهم وليس من الاحكام
المتعلقة بافعالهم حتى يجب تبليغه اليهم فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا
الخبر على التعيين والتفصيل بل انما يلزم تصديقهم به من جملة التصديق بجميع ما
جاء به على سبيل الاجمال والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق
اذا كان على سبيل التعيين والتفصيل فتدبر وقد يجاب عنه بان الايمان
التصديق بجميع ما جاء به مما علم ضرورة من الدين لا بجميع ما جاء به مطلقا وهذا
الخبر ليس منه وانت تعلم انه لا يؤمن احد حتى لا يصدق مما بلغ اليه انه مما جاء به
فالمراد بانه ليس مما علموا مجيئه به ويرجع الى الجواب المذكور في الشرح مع زيادة
مؤنة كون الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به اذا كان من ضروريات الدين لا مطلقا

وبان ابا جهل انما كلف بالايمان قبل مجي هذا الخبر وبعده سقط عنه التكليف
وذلك بان يكون نزول الاخبار بانه لا يؤمن ناسخا في حقه التكليف الاول
فليتامل فيه قوله نعم لو كلفوا يعني ان تكليفهم بالتكليف بالتصديق في غير
الخبر المذكور انما يكون اذا لم يعلموا الخبر المذكور واما اذا علموا فسقط عنهم التكليف
بالكلية لان فايدة الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه لينيبوا او يعاقبوا
بذلك اذا علموا ان الفعل لا يصدر عنهم البتة لتعلق اخبار الله بعدمه
وان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم يتات منهم العزم عليه قوله لا شرط
في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل اقول الاظهر في تحرير
المسئلة ان يقال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الذي لم يكن وجوب
المكلف به بذلك التكليف مقيدا به وحاصله انه لا يشترط في التكليف بالواجب
المطلق حصول ما هو مقدمة له اي ما يكون وجوبه مطلقا بالنسبة اليه وهذا من
تفسير مقدمة الواجب المطلق من جانبه انه مطلق على ما مر ولعله انما قيد الشرط بالشرعي
لان النزاع انما وقع فيه فهولاء المتنازعون توهموا ان وجوب المكلف به مقيد
بحصول الشرط الشرعي فتامل واراد بالفعل ما هو مقابل للكف على ما هو الظاهر فلا
انه هذا في الاوامر ظاهر دون النواهي اذ لا معنى لكون الايمان شرطا شرعيا لترك
الزنا او لصحته على انه يمكن ان يقال اذا كان المطلوب في النهي هو الكف بتحريم الزنا اي
للكف باعتبار على ما مر من تحقيق الشارح فلا يبعد ان يشترط فيه الايمان اذ الايمان شرط

شرعي لكل واجب نعم اذا جعل المطلوب في النهي الترك على المتن لم يكن الايمان شرطا لصحته
على انه يمكن ان يقال صحة ترك الزنا بان يترتب عليه الثواب انما يحصل بعد الايمان
فتامل قوله فقيل انما قيد التكليف بالفعل لان الاكثر وافقوا على ان حصول الشرط
الشرعي للفعل المنهي عنه ليس شرطا في التكليف بالمنهي عنه كما في النهي عن صوم العيدين
الانتهاء يمكن مع الكفر دون الامتثال فتدبر قوله وهم يفعلون ذلك لان المراد
ان العلماء يفرضون المسايل الكلية في بعض الصور الجزئية تقريبا للفهم ونحو كم يقع
قوله والاكثر على جوازه موقعه وجه بان المراد ولا يقع التعذيب والكفار يفعلون
الاخلال بالفروع ونحو كان قوله تقريبا متعلقا بقوله المسئلة مفروضة كذا في شرح
الشرح اقول لا يخفى ان التوجيه الذي ذكره ارتكاب التكليف فيما لا كثير مما ارتكب التوجيه
لاجله وقيد معناه ان اكثر العلماء على جواز مثل هذا الفرض في العلوم ومنعه الاقلون
القايلون بان القاعدة الكلية لا يثبت بمثال جزئي والشارح رد قولهم وذلك ما اشار
اليه بقوله واذا ثبت فيه ثبت في الجميع لعدم القايل بالفصل انتهى اقول هذا
التوجيه حسن يوضح انه يقع الخلاف في جواز مثل هذا الفرض قوله لنا ما قال
في شرح الشرح وهذا التقرير ليس على ما ينبغي لان غرضنا لو كان شرطا لم يجب صلوة على
محدث في دليل الوقوع دون مجرد الجواز وقولهم لو كلف بها الصحت في الوقوع دون
الجواز فان قيل فلا وجه لقوله الوقوع ومن يقول في ذلك انتهى قلنا انه لم يفصل اصل المسئلة
على الجواز والوقوع وانما فصل الصورة الجزئية التي هي تكليف الكفار بالفروع فسكت عن

ادلة الجواز وتشتغل منه بادلة الوقوع فليتامل فيه اقول على هذا كان قول

المص انما لو كان شرطا دليلا على الوقوع قطعا اذ الملازمة قطعية وبطلان

التالي ايضا قطعي كما صرح به في المتن فلا يمكن جعله دليلا لما ذكره بقوله او

الظن الوقوع بل ينبغي تخصيص هذا الغرض المذكور وجعل قوله لنا دليلا

على الوقوع في اصل المسئلة دليلا قطعيا وقوله الوقوع ومن يتفعل الخ

اشارة الى الوقوع المذكور في قوله والظن الوقوع وهو الوقوع في الصورة

المفروضة هذا الوضع ما ذكره اقول قول المص في تحرير المسئلة حصول الشرط

الشرعي ليس شرطا في التكليف قطعا يدل على ان الجواز قطعي لان معنى

عدم اشتراط الشرط الشرعي في حصول التكليف بالفعل هو جواز التكليف

عند عدم الشرط الشرعي هو بعينه المقام الاول فظهر ان التفصيل في اصل المسئلة

عما يدل عليه كلام المص اما ان الجواز قطعي فلما بينا وان الوقوع ظني فلقوله

والظن الوقوع فالمص لما ذكر المقام الاول في تحرير المسئلة فينبغي ان يجعل قوله

لنا دليلا عليه وقوله الوقوع ومن يتفعل مما بعد الجواز شروع في المقام الثاني

فصار الحاصل انه جعل الدليل الاول دليل الجواز القطعي وامكان جعله دليلا

للوقوع لا ينافي ذلك اقول لكن لا يبقى على المص على هذا ان ما دل على قطعية

الجواز يدل على قطعية الوقوع في اصل المسئلة فلا وجه لجعل المقام الثاني ظنيا

بل الحق ان الجواز والوقوع كليهما قطعيا في اصل المسئلة كما قرره وظنيان في

الصورة المفروضة هكذا المقال قوله ولا اللام قبل الهمزة في شرح الشرح في

كونه شرطا شرعيا بل هو شرط مناقشة لا يخفى اقول وجه المناقشة ان الترتيب بين

الحروف في الكلام الموضوع ليس شرطا شرعيا بل ليس شرطا لان الهيئة الترتيبية جزء

اللفظ المخصوص فلا يكون شرطا خارجا والاولى الاخ عن قوة واما الثانية

فضعف ظاهر قوله لو كلف الكافر بالوقوع لصحت منه قال في شرح الشرح في بيان الملازمة

قصور لان الاتيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع لجواز فوات

شرط يعني لا يلزم من وقوع التكليف حال الكفر الصحة اذ ليس الاتيان بالمامور

مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاتيان بالمامور به على وجه كان مامورا به من هذا الوجه

الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة حين الحدث ولا يصح الصلوة منه حين الحدث

اقول الجواب عنه ان معنى الكلام انه لو كلف الكافر بالفروع حين الكفر يعني كان

مكلفا بالاتيان بالفروع حين الكفر لصحت منه وح لا مجال لمنع الملازمة نعم توجه

ان اللازم منه هو انه لم يكن مكلفا بالاتيان بالفروع حين الكفر على ان يكون الظرف

ظرفا للاتيان بالفعل هو غير محل النزاع وهو الجواب المذكور في المتن والشرح وصار

الحاصل ان القائل المستدل خلط بين كون حالة الكفر ظرفا للتكليف وهو المتنازع

فيه وبين كونه ظرفا لوقوع المكلف به وهذا غير محل النزاع والعجب منه انه لو حمل الكلام

على ان حالة الكفر ظرف للتكليف دون وقوع المكلف به وفرق بينهما لصح منع

الملازمة كيف يتاتى الجواب المذكور في المتن والشرح بل الحق مبني على انه خلط الخ

لان كون الهيئة جزء اللفظ على تقدير التسليم
ومنع كونها على هذا التقدير شرطا لا جزءا ان يكون
اللفظ لا بد ان يكون الكلام باعتبار اجزائه كان
متقدما على بعض اجزائه وفي على بعض متأخرا
فيكون خارجا

بالامرو وضع احدهما مكان الاخر وح لا مجال لمنع الملازمة فتدبر **قوله** وذلك
ضرورة بشرط المحمول لا يخفى ان هذا ضرورة بشرط الوصف لانه يرجع الى قولنا
الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا ولما كان كل وصف يصلح ان يصير محمولا
يسمى ايضا بشرط الوصف بالضرورة بشرط المحمول او قيل التوجيه هذا الرئيس الشارح
الى قوله انه مع الكفر لا يمكن بل انه لدفع ما يتوهم من ان الامتثال في الكفر غير ممكن
بناء على ان اسلام الكافر في حال كفره غير ممكن لانه يصدق عليه انه كافر
فلو اسلم ح صدق عليه انه مسلم فيلزم اجتماع المتضادين في زمان واحد ووجه
دفعه ان صدق زيد كافر بالفعل لا ينافي صدق زيد مسلم بالامكان بل
انما ينافيه لو اخذناه ضروريا ولا ضرورة فيه الا الضرورة بشرط المحمول اذ هو
لا ينافي الامكان بالذات اقول هذا التوجيه وان كان بعيدا عن سوق الكلام
اذ الظاهر انه متعلق بقوله انه مع الكفر لا يمكن يلائم قول الشارح وان امتنع بشرط
عدم قيامه لان قوله القيام زيد في وقت عدم قيامه متعلق بقوله وذلك ضرورة
بشرط المحمول على ما هو الظاهر لو كان معناه زيد غير قايم بالضرورة بشرط عدم قيامه
في ذلك مثل قولنا زيد كافر بالضرورة بشرط كونه كافرا ولا يلايم ما مر ان الكافر
غير ممتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا **قوله** صرح بتعذيبهم بترك الصلوة
يمكن ان يقال معنى الاية ان سبب سلوكنا السقر انا لسنا من شاننا الصلوة
وذلك لعدم الايمان فالسبب عدم الايمان لا ترك الصلوة فلا يلزم وجوب الصلوة

عليهم وذلك لان مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في مثل هذا المعنى
كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين وغير ذلك لو ان تفسير قوله تعالى
علمك ما لم تكن تعلم انه تعالى علمك ما ليس من شانك ان تعلم بنفسك وح يجاب
بان المتبادر من سببيه عدم صلاحيتهم للصلوة للسلوك في السقر ان ذلك
السلوك من جهة ترك الصلوة وجعلهم انفسهم بحيث لا يصلح للصلوة فيشعر
بوجوب الصلوة عليهم **قوله** ولا يحمل على المسلمين لفوات المناسبة في قوله
تعالى ولم نك نطعم المسكين عبارة عن الزكوة لانه الاطعام الواجب على انه
اذا كان التعذيب على ترك الاسلام ولم يجب عليهم الزكوة الواجبة كما هو
عندكم فلا يصح التعذيب على تركها وانما لم يتوجه الشارح لذلك لان مقصوده
اتمام الدليل الاول **قوله** وهو كف النفس عن الفعل اقول يمكن ان يقال كل
واحد من الرايين اما الاول فبان يقال المكلف به في الحرام ما كان تاركه مثابا
ومعلوم انه لا ثواب لمن ترك الزنا من غير كف نفسه عنه لكون لا قدرة له على ذلك
مع شوقه اليه او لا شعور له به انما الثواب في كف نفسه عنه الا ان يقال
من قبل من قال بان المكلف به هو نفي الفعل الثواب يترتب على نفي الفعل اذا كان
مقارنا للشعور به والقدرة عليه لا يقال لو كان المطلوب في النهي هو الكف يجب ان
الغفلة عن الفعل الحرام يلزم فوات الواجب فيعاقب ويذم لانا نقول وجوب
كل واجب مقيد بالشعور به اذ لا تكليف للغافل واما الثاني فبان يقال ترك الزنا

الحرام مع ارادة الفعل وكون المكلف بحيث اذا حصل له القدرة عليه لفعله
او بلا ارادة اصلا وعلى التقدير بن لم يتحقق الكف عن الحرام اذ لم يصدر عنا
فعل وجودي متعلق بعدم الفعل اصلا فلو كان المط في النهي هو الكف فيلزم
ح فوات الواجب الذي هو المط بالنهي فيعاقب او يذم ويمكن دفعه بانه يجب على
كل مؤمن العزم على ترك الحرام اذا التفت النفس اليه وذلك من احكام الايمان
كما يجب في الواجب العزم على فعله عند التذكر على ما مر فيترتب الثواب على العزم
على الترك وكف النفس عنه وعلى تقدير الاتيان بالفعل الحرام يلزم الاثم في ترك
الواجب الذي هو الكف عنه ويلزم الاثم في نفس فعل الحرام كالزنا لكن الحكم انما
يترتب على الثاني الذي هو فعل الحرام دون الاول الذي هو ترك الواجب الذي هو
الكف وانت تعلم ان نفي الفعل لو لم يكن مقدورا كما في الاستدلال لم يترتب
الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه فيلزم ان لا ياثم من ترك الواجب الا كف نفسه
عنه كما في الصورة المفروضة التي ذكرناها سابقا وايضا يلزم في صورة ترك الحرام
الذي هو الكف ان يترتب الاثم على الكف عن الكف ونحن لا نجد من انفسنا حين ترك
الكف انه يصدر منا الكف عن الكف على انه اذا كان المط في النهي الكف فاذا ترك
المط فينبغي العقاب كما يحد عليه لا على امر آخر كما هو فعل الزنا اذ ليس للشارع فيه الا
الا مط واحد ولا عقاب الا بترك مطلوبه ويمكن دفع الاخير بان مطلوب الشارع بالذات
هو انتفاء الزنا لكن لما كان نفي الفعل غير مقدور لا يكلف به على هذا الراي بل طلب

في طلب ما هو وسيلة اليه وهو الكف كما ان الامر بالفعل امر بما هو وسيلة
اليه على ما مر فالكف عن الزنا وان كان مطلوبا للشارع من حيث انه كف
وفعل لكن المط بالذات ما جعل ذلك وسيلة اليه فاذا حصل المقصود الاصلي
بدون تلك الوسيلة حصل المقصود بالذات دون المقصود بالعرض فيترتب الاثم
بحسبه فاذا الحق بهما معا لا اثم اصلا واذا فات كلاهما كما في صورة ايقاع الزنا
تحقق الاثم بحسب فوت المطلوبين هكذا حقق المقال قوله ويمكن ان
يجعل هذا من تتمة الاول في عبارة المتن حتى يصير دليلا واحدا والثاني
له على ذلك قول المص والقدرة يقتضي اثرا عقلا حيث اكتفى بانه لا بد في
القدرة من تحقق الاثر ولم يتعرض لكونه متجددا دائما وعلى هذا كان قوله
كان معدوما توطئة لقوله استمر اذ يمكن ان لا يفعل فيستمر اقول فيصير الحاصل
ان كون العدم اثرا للقدرة انما هو بالعرض يعني ان القدرة لا يرفعه لا
ان القدرة يفعله ويوقعه كما في الوجود وكان خلاصة النظر انه يكفي في كون
العدم مكلفا به تعلق القدرة به بهذا الوجه بل المراد بكونه مكلفا به هذا المعنى
وهو ان العبد مكلف بانه لم يرفع استمراره قوله وايضا جواب عن الاعتراض
الثاني قال في شرح الشرح حاصله انا لم نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء
ترك بل بالذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل
اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدم بالكلية

ليت لكم اقول فيه بحث اما اولا فان كلامه مشعر بان ترك الفعل
مما لم يتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم
وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح به في الكتب الكلامية واما
ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكر تفسير منسوب الى الفلاسفة وليس مرضيا عند
المتكلمين والاصوليين كيف و الفلاسفة اثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد
شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الاختيار ولا ينافي الايجاب
فالاصوب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وجود الفعل وان
شاء او لم يشا فعل عدم الفعل بل بالذي يصح منه بان شاء فعل وجوده و
يصح منه الترك بان شاء او لم يشا فلم يفعل شيئا لا انه فعل العدم هذا واما
ما قيل عليه من انه لا يكفي في كون العدم اثرا للقدرة مجرد انه لم يشا فلم يفعل
لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشا فلم يفعل وليس اثرا للقدرة
بالاتفاق فاقول مدفوع عنه لانه اعتبر في كون العدم اثرا انه لم يشا فلم يفعل بل
بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فخرج ما لم يفعل الموجب بالذات واي حاصل
جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية التي كان وجودها علة لوجود الفعل
فلا غبار والعجب من هذا القائل المعترض انه لم يتنبه بقوله ولو كان الفعل مما
يصح ترتبه على المشية حيث ذكره قيدا لترتب العدم على عدم المشية لدفع هذا
الوهم فتدبر قوله التكليف بالفعل اما ان يتعلق قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا

لا يقال اذا كانت القدرة مع الفعل عند الاشعري فالتكليف قبل الفعل
تكليف بغير المقدور عنده لانا نقول التكليف قبل الفعل بايقاع الفعل
بعده ولا يحسن الجواب بعد تقرير السؤال هكذا بما ذكره في شرح المختصر انه ليس
تكليفا بما لا يطاق اذ معناه ما يمتنع تعلق القدرة الحادثة فيكون القدرة
الحادثة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به انتهى
اذ نحن ما جعلنا المحذور انه تكليف بما لا يطاق بالمعنى الذي فسره بل بانه تكليف
بغير المقدور قوله لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال اقول في شرح الشرح هذا
مغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد
على ما يجيء ان النهي لا يقتضي صحة المنهي عنه اقول جعل ضمير هو في قوله وهو محال
راجعا الى الايجاد ولكن لو ان يرجعه الى التكليف ووجه ان التكليف طلب والطلب
يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب على ما سبق وطلب ايجاد الموجود حين
محال وان كان وجوده بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان
يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعي مطلوبا غير
حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد ما تحقق
وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف او الطلب فظهر ان ما اورده بالمغلطة
اشبه مما ذكره الشيخ المحقق قوله ولانه ينتفي فايدة التكليف وهو الابتلاء يرد عليه ما
ذكره في شرح الشرح من انا لا نسلم ان الابتلاء فايدة بقاء التكليف بل ابتدائه و اما

فالان ان كان الطلب يستدعي مطلوبا غير
حاصل وقت الطلب كما في التكليف فيرد و
[illegible] الشيخ [illegible] لا يمتنع طلب الحاصل
[illegible] في جميع انواع الطلب [illegible]
اذا كان [illegible] حاصلا [illegible]
[illegible] التزامي [illegible]
المعنى انتهى [illegible]

ما يقال من ان التكليف بالذات بمجموع الفعل من حيث هو مجموع وذلك
المجموع انما يحدث شيئا فشيئا وما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنة
التكليف لحدوث الفعل فظاهر الفساد لان الفعل اذا انقسم الى الاجزاء كان الطلب
المتعلق به منحلا الى الاجزاء وكل جزء منه بازاء جزء من الفعل وكان سابقا على حدوثه
واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه
الذي هو في آن حدوث المجموع هكذا ينبغي تحرير الكلام قوله وانه لا مانع في
شرح الشرح اي لا نم انه لا مانع من صحة التكليف غير عدم القدرة بل ما ذكر من الامرين
مانع وفيه بحث لان الامر الاول ليس غير عدم القدرة لان التكليف بايجاد الموجود انما
امتنع لكونه تكليفا بمحال غير مقدور فاذا ثبت انه مقدور ارتفع المانع اقول قوله
لان التكليف بايجاد الموجود انما امتنع لكونه تكليفا بمحال غير مقدور فاذا ثبت انه مقدور
ارتفع المانع ثم والسند ما مر وهو ان امتناعه لكونه طلبا لما هو حاصل وقت الطلب
محال فتدبر قوله الفهم شرط التكليف بان يفهم هذا الفعل والا لزم الدور لان العلم
بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان مكلفا والغرض ان كونه مكلفا يتوقف على
العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم والمعلوم على الاخر في التحقق وهو دور وقد ذكر
ولا يذهب ان التكليف ممن لا يفهم انما يكون تكليفا بالمحال اذا اعتبر بشرط وصف عدم الفهم و
اما التكليف من لا يفهم في زمان عدم فهمه فليس تكليفا بالمحال اذ في زمان عدم الفهم يمكن
الفهم فتدبر والمراد من قوله ان تكليف المحال قد يكون للابتلاء ان تكليف المحال قد يقع

وذلك للابتلاء والملازمة المشار اليها بقوله لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعيا
الحصول غير مسلم عند من قال بجواز التكليف بالمحال بل هذا الدليل يجري في نفي جواز
التكليف بالمحال ولعله حجة لمن لم يجوز التكليف بالمحال فيندفع النقض لكن يتم منع
الملازمة والقول بان فائدة التكليف اما الابتلاء او الطاعة والامتثال وشيء
منها لا يتصور في تكليف من لا يفهم فينتفي فائدة التكليف ممنوع لعدم تسليم حصر الفائدة
فيما كان مذكورا اخر فتدبر قوله اذ لا مانع يتقدر في البهيمة الا عدم الفهم يمكن ان
يقال هذا ممنوع بل لعل المانع عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف
ولا نزاع في اشتراط اصل الفهم واستعداده قال في شرح الشرح فحينئذ تمام الدليلين على
من جوز التكليف بالمحال نظر قيل ما حجتان على من جوز التكليف بالمحال لان
النزاع في الممتنع العادي والدليلان يدلان على انه ممتنع بالذات والتكليف
به لم يرد بالاتفاق اقول الظاهر ان نظر شارح الشرح الى ما اوردنا فتدبر قوله
من قبيل ربط الاحكام باسبابها فالسكران غير مكلف لعدم الدخول والمواقعة
مع زوجته بعد الطلاق بل الحاكم عليه المنع اقول ويمكن ان يجاب ايضا بانه
تكليف لمن ليس له السكر بانه يوم عليك السكر فان شربت فيعتبر طلاقك و
فلك واتلافك فان اردت ان تامن هذه فاياك والاسكار فتامل قوله
نايما انه نهي الثمل فعلى الثاني بل الاول لا يجوز الصلوة لمن كان سكران و
يجوز لمن كان ثملا وعلى الثاني لا يجوز للثمل الصلوة واما السكران فلا يتعلق

الخطاب بحاله اقول وانت تعلم ان ما نقل في شان نزول الاية لا يلايم التاويل

الثاني فتدبر قوله فلان من حقيقة التكليف ظاهره موافق لما سبق منه في بحث

كون الحسن والقبح شرعيا ان التعلق داخل في حقيقة التكليف والمراد من كون

حقيقة التكليف لا يتحقق الا به انه من علل حقيقة التكليف ومهيته فيكون داخلا فيه

لكن ما بالازم اشبه منه بالجزئية والمقصود يحصل من عدم انفكاكه عن التكليف سواء كان

جزءا له او لازما له لكن ما نقل عن ابن سعيد يدل على جواز انفكاك التعلق عن التكليف قوله

يلزم امر او نهي او خبر من غير متعلق موجود وذلك سفه وعبث هكذا قيل اقول السفه والعبث

من صفات الافعال والكلام النفسي عندهم من قبيل الصفات فلا يتصف بالسفه والعبث وقد

يجاب عنه ايضا بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه والمقصود تقدير

وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره

صادق بانه سيولد وكان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه لكل مكلف يولد الى يوم القيمة

اذ اختصاصها باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل

خطاب الحاضر من قصد او الغايب من قصد ولحد ومن ضمنا ونحوا ليس من السفه في شيء

بخلاف الخطاب المحقق المعدوم لكان شيئا واما القول بان فايدة لا يترتب الا في زمان

فالخطاب في الازل عبث وسفه فالجواب ان ما يشتمل على فايدة ولو بعد زمان كثير لا يكون

والما وجوده في الازل فلعله يشتمل على فايدة اخرى ولا نعلمها وايضا لما كان الكلام النفسي

صفة كمال له تعالى فلو لم يتصف به في الازل لزم انتقاضه بخلوه عن صفة الكمال على

ما قالوا في اثبات انه تعالى ليس محلا للحوادث هذا واعلم ان هذا الجواب

مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل

بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل

لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا لكن على

التوجيه الثاني لا ينفع في مقام الجواب ههنا اذ المدعى ان المعدوم مكلف مامور

قوله مجرد استبعاد في محل النزاع اذ لا نزاع الا في جواز التعلق من غير تعلق

موجود في الخارج ولا يخفى عليك ان تحقق التعلق بدون المتعلق لا يجوز

ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه فلا بد لهم من القول بالوجود

العلمي والاعتراف بالوجود الذهني حتى يتم هذا الكلام ثم التعلق العلمي في

وكان الموجود العلمي للمعدوم في الخارج مكلفا بهذا التعلق في الازل

اما التعلق التنجيزي فلا يتحقق الا بعد الوجود في الخارج بالاتفاق فتامل قوله

ولتحقيق هو ان الكلام صفة واحدة ازلية وانقسامها الى الامر والنهي و

الاستفهام والنداء والخبر والماضي والمستقبل بحسب التعلق الا باختلاف الذات

كذا ذكره في المواقف قيل بيانه ان الكلام منحصر في نوع واحد هو الخبر وما سوى

ذلك يرجع اليه فانها مندرجة بالنهي والاخبار في كل كلام على ما هو عليه مثلا الامر هو

الاخبار باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي بعكسه والاستفهام الخبر

بارادة الاستعلام والنداء الخبر بارادة الاجابة والاختلاف في هذه الاقسام

بحسب اختلاف المسند ولا يختلف ماهية الخبر بل تشخصاته وانقسامه الى الماضي و
المستقبل ليس لاختلاف المسند بل لاختلاف ما يعرضه فان الخبر عن ارسال نوح عم واحد
ويعبر عنه قبل ارساله بانا نرسله وبعد ارساله بانا ارسلناه فاختلاف التعبير
لاختلاف الاحوال المسند لا لاختلاف المسند فعند الشيخ ابو الحسن الاشعري يتصف
في الازل بهذه الاقسام لكن باعتبارات تختلف بالاضافة الى المتعلقات لا من
حيث التنوع او التشخصات وتختلف العبارات عنها بحسبها وعند عبد الله بن سعيد
لا يتصف بها في الازل اقول لا يخفى على الناظر عدم المطابقة بين البيان والمبين
بل بيانه على ما هو الظاهر من الكلام ان ذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه
مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا
الكلام في البواقي فالخبرية كالامرية عارض لذات الكلام الواحد الذي كانت
الخبرية والامرية خارجة عن ذاته غير داخلة في قوامه وهذا وجه تحقيقي واما تدقيقه
فهو باعتبار ان الكلام شبيه بصفة العلم والقدرة فان القدرة مثلا صفة واحدة
لا يتعدد بالتعلقات بها وكذا العلم عند من قال بانه صفة ذات اضافة وكذا الكلام
فتدبر **قوله** يلزم تعدد القديم قال في شرح الشرح وجه استحالة القدرة و الاختيار
وهو ينافي القدم واما بطريق الايجاب فنسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء لا اولوية
لصدور البعض على البعض فلو تعددت لزم ثبوت قدر غير متناهية وهذا ممتنع
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد منقوض باثبات الصفات السبعة القديمة واما

ما ذهب اليه الشارحون من انه يلزم تعدد الكلام الازلي واللازم باطل بالاجماع
على ان كلامه واحد في الازل فلا اشكال اقول فيه نظر اما اولا فلان ابتناء الوجه
المذكور على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد غير مسلم لان ثبوت امور غير متناهية
باطل عند المتكلمين مطلقا سواء ترتبت واجتمعت ام لا نعم لو قرر هكذا لو
تعددت ولا يمكن استنادها الى غيرها ولا اليها بطريق الاختيار فيستند الامور
المتعددة الى الذات وهو باطل لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كان مبنيا على
تلك المقدمة واما اذا بني على ان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء فكل
عدد يفرض كان يجب صدور الاكثر عنه فيلزم لا تناهي القدر وهو باطل بدليل
ابطال التسلسل عندهم فليس كما هي في تلك المقدمة اقول بل على التقدير الاول
المبني على تلك المقدمة انه يجوز تعددها واستنادها الى الذات بواسطة بعض صفاتها
الاخر لا الى الذات وحدها وعلى الثاني المبني عليها انه لو تم لدل على عدم صدور شيء
عن الذات او كان نسبة الذات الى كل عدد يفرضه سواء لكن الى المتناهي وغير
المتناهي سواء فلا رجحان لصدور الغير المتناهي على المتناهي والذي حدا الى تلك
الورطة قلة التامل في كلام المواقف وذلك لان صاحب المواقف بعد فراغه
من تقرير الدليل على عدم تعدد صفة القدرة له تعالى بما نقله شارح الشرح قال وهذا
مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد وليس معنى هذا الكلام انه مبني
على هذا بل ان هذا الدليل يدل على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد

فيلزم منه نفي ما عدا القدرة من ساير الصفات اذ تاثير الذات فيها لا يمكن ان
يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدر
عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى لكونه واحدا وهو خلاف ما ذهب
اليه مثبتوا الصفات كذا بينه قدس سره في شرحه وانت تعلم ان هذا بعينه ما ذكره في
شرح الشرح من النقض باثبات الصفات السبعة فالذي ينبغي انه كلام آخر وهو انه
مبني على مقدمة لم تثبت عند اهل الكلام ناش من قلة التدبر ونقصان التفكر
فتفكر واما ثانيا فلما قيل بتعدد القدما من جنس واحد وهو الكلام يجب افراد
النوعية والشخصية خلاف الاجماع لان جمهور الاشاعرة القائلين بتعدد صفاته
تعالى لم يقولوا بتعدد كلامه تعالى في الازل بل ذهبوا الى انه في الازل امر واحد
على ما عرفت وبعضهم ذهب الى انه متعدد وانه انواع خمسة قديمة الامر والنهي
والخبر والاستفهام والنداء واما القول بتعدد اشخاص قديمة لنوع واحد
كتعدد الامر باعتبار تعلقه باشخاص المكلفين فلم يذهب اليه احد فلهذا لم يتعرض
الشارح بتعدد النوع بل ذكر تعدد النوع استطرادا وذكر عقيبه تعدد الشخص
كلامه يشعر بان مقصوده هو تعدد الشخص حيث لم يستدل الا عليه بقوله فان المتعلق
بزيد غير المتعلق بعمرو وفي الجواب لم يتعرض الا له واما ثالثا فلما عرفت ان تجرد تعدد
النوع ليس خلاف الاجماع اذ ذهب اليه البعض قال الشارح في شرح المواقف بعد بيان
كلام المواقف بما ذكرنا وقيل كلامه خمسة هي الاقسام المذكورة فالوجه ما ذكره الشارح

الني

المحقق فتفكر قوله ولولا ان تحقق الشرط هنا بناء على ان القول بكون العلم
بانتفاء هذا الشرط مانعا من صحة التكليف قول بان تحقق الشرط شرط في صحة
التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور لامتناع التكليف عند العلم بانتفاء شرط
جهة كذا في شرح الشرح اقول كلا هذا التقرير هذه المسئلة على ان مسئلة انه لا يشترط
في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل اذ قد عرفت ان عموم
الاشتراط غير مختص بالشرط الشرعي بل يجري في كل ما لم يكن وجوب الفعل مقيدا
وان كان عقليا او عاديا لجريان الدليل المذكور فيه ولا شك ان مراد الجمهور
بالشرط هيهنا هو شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا لوجوب الفعل اذ عقد انتفاء
شرط الوجوب وعلم الامر بانتفاء شرط الوجوب لم يتحقق التكليف اذ لا يتصور
التكليف بدون الوجوب وذلك ظاهر ثم اعلم ان ما ذكره من انه ان جهل الامر
بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني على ان المراد ان جهل الامر
بانتفاء الشرط لا يقدح صحة التكليف بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من
جهة ان الامر هو الله تعالى غير متصور قوله بيان الملازمة ان كل ما لم يقع هذا
مبني على ان المطلوب في النهي هو الكف على ما يشعر به لفظ الوقوع فلا يتوجه ان العصيان
قد يكون بفعل الحرام لا بترك الواجب ايضا لم يكن تخصيص العصيان بما يكون من جهة ترك
الواجب اشار بقوله من ارادة قديمة او حادثة الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة
والمعتزلة من ان افعال العباد مستندة الى ارادة الله القديمة او ارادة العبد الحادثة

قوله ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف اي انه مكلف في هذا الزمان
يعني يلزم ان لا يعلم احد في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان فسقط
ما ذكره العلامة من منع الملازمة لجواز ان يعلم بعد الاتيان انه كان مكلفا قبله
واراد بقوله مع الفعل انه مع مباشرة الفعل والاتيان به على ما هو الظاهر و
اراد بقوله او بعده انه بعد وقت الفعل اي الوقت المقدر له شرعا فيما تحقق
فيه ذلك فينطبق عليه قوله سواء فعل او عصى واشار الى المراد ذلك حيث
قال في جواب السؤال وتردد في كل جزء انه مع الفعل خيرا و بعده اذ الظاهر ان
ضمير بعده للجزء كضمير فيه لئلا يلزم التفكيك و اراد بقوله قبله التمكن من الفعل سواء
كان وقتا مقدرا له شرعا او لا و يدل عليه قوله ايضا في جواب السؤال قبل
الفعل والحاصل ان ضمير قبله راجع الى نفس الفعل واما ضمير بعده فراجع الى الفعل
الى نفس الفعل الا انه يقدر ههنا مضاف اي الوقت اقول وعلى هذا ينبغي ان يراد
في شرح الشرح ان قوله سواء فعل او عصى زيادة اخذها من كلام المنتهى ولا
له ههنا اذ لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل و هو ظاهر ولا بقوله بعده لان الضمير للفعل
و بعد الفعل لا يتصور الاتيان ولا العصيان هذا وانما جعلنا ضمير قبله لنفس الفعل
لا لوقته اذ على الثاني يلزم ترك قسم وهو ان يكون ذلك في زمان الفعل من غير ان
يأتي به كما اذا دخل الظهر ولم يفعل بعد ولا يبعد ان يحمل الكلام اولا على ان
يكون الضمير لوقت الفعل ولهذا اورد السؤال وفي الجواب اشارة الى ما هو الحق

من ان المراد قبل نفس الفعل ولهذا اورد السؤال ثم كون التكليف ساقطا
مع الفعل بناء على ما مر منه من ابطال راي الاشعري ان التكليف يبقى مع الفعل
وكون التكليف ساقطا بعد الفعل بناء على ما سيجيء من ان القضاء واجب بامر
جديد والتكليف الاول ساقط معه ثم اعلم ان الاصل ان التكليف مشروط
ببعض الشروط كالحيوة والعقل ومن المعلوم انه لا يحصل العلم بوجود هذه
الشرائط عند دخول وقت الفعل فعدم تحقق العلم بانه مكلف قبل الاتيان
بالفعل وان يفعل بعده مشترك بين اشتراط انتفاء العلم وعدمه فلا يصح قوله
فلذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت والجواب ان المراد العلم بالتكليف بعد
تحقق شرائطه فالحاصل انا قبل وقت الاتيان بالفعل نعلم انا مكلفون بالفعل
بعد ذلك الوقت ان بقينا بشرائط التكليف وان لم يتحقق شرائط فتوقع
المكلف به واذا شرط انتفى العلم بانتفاء الشرط الذي يلزمه انتفاء الشرط اي
شرط وقوع الفعل لم يحصل ذلك العلم فتدبر قوله فلا يأثم بالترك هذا مبني
على ما حققه ان من اخر لظن السلامة فمات فجاءه فهو لم يعص فعند من قال انه
عاص مما عليه قوله للاجماع على ما تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل اي الاجماع
منعقد على تحقق الوجوب والتحريم مطلقا قبل التمكن وذلك يستلزم الاجماع على
تحقق التكليف عند علم الآمر بعدم الشرط او نقول هذا يدل على ان تحقق الشرط
في الوقت ليس شرطا للتكليف والا لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل تحقق الشرط

اذ لا يجوز تحقق المشروط قبل تحقق الشرط ثم هذا الكلام يدل على ان المراد
بدخول الوقت في تحرير المسئلة وقت مباشرة الفعل وصدوره عن المكلف
لا الوقت المقدر له شرعا ولهذا قال فيفرضه زمنا زمنا ويردد في كل جزء
فانه مع اه قال في شرح الشرح وفي قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض
بانه يجوز ان يكون الاجماع على ظن في ذلك بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه
وتمكنه وفي قوله بنية الفرض اجماعا اشارة الى ما ذكر من انه يختلف فيه بعض لا
اعتداد بمخالفته في ذلك مع اتفاق المجتهدين وانه لا اعتداد بمخالفة النادر
مع كثرة المجمعين اقول فيه بحث اذ الاجماع منعقد على وجوب نية الفرض في
صلوة الظهر مثلا وهي اربع ركعات مع احتمال عدم بقائه بصفة التكليف في
الركعات الثلث الاخيرة اذ يكفي في وجوب نية الفرض ظن بقائه وتمكنه الغالب
من المكلف في ذلك واذا كان كذلك لم يكن في الاجماع على وجوب الشروع بنية الفرض
دلالة على تحقق الوجوب قبل التمكن بل يكفي ظنه فتدبر قوله الامكان الذي هو
شرط التكليف ان يكون ممكنا فعله عادة وهذا من العلامة تصريح بان الذي
في كونه شرطا للتكليف بالفعل هو الامكان العادي على ما نقلناه من المواقف
ليس الامر على ما زعمه العلامة من انه الامكان الذاتي قوله مع جهل الآمر بعدم الشرط
ان حال عدم الشرط في الواقع وذلك لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون له مدخلية في
امكان الشيء وامتناعه بل عدم امكانه لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ

عند عدم الشرط يمتنع وجود المشروط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط قوله علم المأمور
ان الفعل واجب متعلق بالامر وبانتفاء الشرط متعلق بالعلم والله اعلم قوله
او لا وهو السنة اطلاق الوحي على السنة بناء على ان المراد من الوحي ما يوحى
والسنة قولا كان او فعلا او تقريرا انما اوحاه الله تعالى الى النبي صلعم وهذا
بخلاف الاجماع والقياس والاستدلال لانها دالة على ما يوحى به قوله
راجعة الى الكلام النفسي يمكن حمله موافقا للاحكام والشروح الاخر على القائم
بذات الله القديم وهو المتبادر الى الفهم من الكلام النفسي في عرف الاصوليين
سيما في بحث الكتاب وقوله اذ لولا دلالتها عليه لما كان فيها في كل واحد من
الخمسة او فيهما على ما في بعض النسخ حجة اشارة الى ما يستفاد من ظاهر قوله تعالى
ان الحكم الا لله ولكن التعريف المذكور تعريف لمطلق الكلام النفسي اذ معرفته
تعريف ما هو المراد ههنا ويحتمل الحمل على القائم بذات من صدر عنه قديما كان
او حادثا فمرجع القياس الى الكلام النفسي القائم بذات المجتهد والاجماع
بذات المجمعين والسنة بذات النبي صلعم والكتاب بذاته تعالى ووجهه انه لو لم يدل
على المعنى وعلى الحكم من اهل الادلة بان الامر كذا لم يكن فيه حجة ودلالة على ثبوت
الحكم وهذا اوفق بعبارة المتن والشرح قوله نسبة بين جزئين لما كان
الكلام انما يكون كلاما باعتبار اشتماله على النسبة لانها الجزء الاخير له و
هو المقصود بالافادة بالكلام وتتصف بصفة الكلام من الاخبارية والانشائية

من حيث يستفاد بالكلام اللفظي لا من حيث يستفاد منه ولهذا كان قايما بنفس
المتكلم دون السامع اقول انهم اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامر
الخارجي او للصورة الذهنية فالكلام النفسي اذا كان مفاد الكلام اللفظي ولا يكون
امرا خارجيا لم يكن الا الصورة العلمية والتفصيل ان تحقق النسبة في الكلام غير
في الصورة العلمية الا انشائي فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية بين الضرب و
المخاطب فالاول قايم بنفس بذات المتكلم والثاني مجموع طرفيه نعم يبقى الكلام
ان الطلب هل هو مغاير للارادة ام لا ويجي الكلام فيه واما تحقق نسبة بين
زيد وقايم على ما يدل عليه الشرح مغايرة للنسبة القايمة بزيد وقايم المتحققة في
الواقع وكذا النسبة الذهنية التي هي عبارة عن صورتها القايمة بالنفس التي هي
علم بالمعنى الاول قايمة بنفسها بنفس المتكلم والذكا انه غير واقع بل الحق انها
هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث انها في
الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة يعتبر مطابقتها لها علم بها ومن
حيث يفاد بالكلام اللفظي نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كان
تلك النسبة في الخبر عبارة عن الاخبار قياسا على الطلب اذ في كل الطلب والاخبار
صفة نسبية قايمة بنفس المخبر بنفسه لا بصورته ولهذا صح اتصاف المخبر بها كاتصاف
القايم بنفس الطالب بعينه ظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ كثيرا ما يخبر الشخص عما
لا يصدق به وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة اذ الاخبار غير تصور النسبة الخبرية

وهو ظاهر وح كان قولهم يفاد بالكلام اللفظي باعتبار ان الكلام اللفظي
يدل عليه دلالة التزامية كالطلب في ظاهر ان لفظ اضرب ليس موضوعا لمفهوم
طلب الضرب بل بهذا التركيب التقييدي كيفية الاول معنى تام وهذا التقييدي
ناقص ولا شك ان الاخبار وان كان موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته لكن
بخصوصية يقتضي تصور الطرفين وح كان المراد بقوله نسبة بين المفردين ان
لها تعلقا بهما لا ان الطرفين هما المفردان بل الطرفين هما المخبر والمخبر به
كما ان الطرفين في الطلب هو الطالب المطلوب لا الضرب المخاطب بل نقول
على هذا التوجيه انا لا نفهم من الاخبار الا ايجاد الكلام الخبري او اظهاره وغير جميع
ما معقولة الفعل ولم يكن ازليا اللهم الا ان يكون صحته وامكانه ازليا وبالجملة
تحقق نسبة في زيد قايم مغايرة لمفهوم الاخبار عن قيام زيد والنسبة التي
بين زيد وقايم في الواقع وللصورة العلمية الحاصلة منهما والقايمة بنفسها
بالنفس اي الصورة التصديقية والتصورية امر لا دليل عليه بل الوجدان يكذبه
ولهذا قال افضل المحققين في تجريده والنفساني غير معقول فالحق توجيه كلام الاشعري
باحد ما ذكرنا من الوجهين ثم على الوجه الثاني لا خفاء في قيامها بالنفس بذاتها
وكونها صفة لها يستدعي تصور الطرفين واما على الوجه الاول فهو انها
عبارة عن الصورة العلمية فالوجه ان الصورة العلمية صفة للعالم قايمة بنفسها
بذاته وان المراد بقيامها بالنفس ان الكلام المشتمل عليها قايم بها وما قيل انها
قايمة بالطرفين دليا قايمان بالنفس على ما سبق على ما فيه بعض الشروح واليه يشير الشيخ

حيث قال ولا يجوز ان يكون القايم بالنفس هما الطرفان بوجودهما العيني

فرد ودبان القيام بالعرض وبالواسطة لا يكفي في صحة الاتصاف فلا يقال

الجسم سريع بل الحركة سريعة وكذا على الوجهين لا خفاء في ان وجود تلك النسبة

ان كان في الذهن بنفسها لا بصورتها لكن يستدعي تصور الطرفين اذ الاخبار

لا يتصور قيامه بالمخبر بدون تصور طرفي الخبر وادراك النسبة الخبرية لا يتصور بدون

تصورهما واما النسبة الانشائية فلا شك ايضا ان الطلب للطالب والاستفهام

للمستفهم لا يتصور تحققه بدون تصور المطلوب وما يطلب منه وتصور طرفي الاستفهام

قال في شرح الشرح فان قيل على ما ذكرت من المراد من النسبة النفسية انها صفة للنفس موجود

فيها وجودا متاصلا كالارادة لا تم توقفها على تعقل الطرفين قلنا انتفاء النسبة

يقتضي انتفاء وجود الطرفين وكون الطرفين غير قايمين بالنفس لوجودهما العيني لا

ان يكون حصول لها فيها بصورتها العقلية حتى يلزم تعقلها بل يجوز ان يكون

قيامها فيهما باعتبار وجودهما الذهني لكن وجودا بنفسه لا بصورته حتى يلزم التعقل

وقد مر ان وجود الشي في الذهن بنفسه يقتضي اتصاف الذهن به لا يقتضي تعقله انما المقتضي

لتعقل الشي وجوده في الذهن بصورته المطابقة لذي الصورة في الماهية او المخالفة على

اختلاف راي المحققين وانما ال الشيخ بل الحق ان وجود الطرفين ههنا في الذهن بنفسها

لاتصاف الذهن بالكلام المركب من الطرفين وقيام الكل يقتضي قيام الاجزاء لا العكس

يعني القايم لا يتصور عروضه الا بتمامه على ما حقق في موضعه فالاصوب ما ذكرنا من

الوجهين فتامل فيه قوله فلان الخارجية لا يتوقف الخ اقول فيه بحث اذ الامر بالعكس

سبب جهة ... [illegible]

النسبة الخارجية لا يمكن وجودها في الخارج اذ النسب موجودة في الخارج عند المتكلمين

ولا في العقل بنفسها اذ النسب الخارجية ما كان الخارج ظرفا لنفسها دون الذهن بل

ما كان الذهن ظرفا لنفسها فهو نسبة ذهنية والقضية قضية ذهنية واذا كان وجودها

انما يكون في الذهن بصورته كانت متصورة لان تصور الشي حصول صورته عند العقل

ولا شك ان تصور النسبة متوقف على تصور الطرفين فلا بد في حصول النسبة الخارجية

ووجودها تعقل المفردين واما النسبة النفسية فلما امكن حصولها في الذهن بان يكون

الذهن ظرفا لنفسها فلا يتوقف على تعقل المفردين كما ان ثبوت الزوجية للاربعة

الحاصلة في الذهن انما كان في الذهن بنفسه لهذا لا يستدعي تصورها الزوجية وكانت

الزوجية من لوازم الماهية وليست لازما بينا بالمعنى الاخص فالجواب عن الاول ان

المراد بحصول النسبة الخارجية كون الخارج ظرفا لنفسها لا الوجود فيه فلفظ الحصول

تسامح في الكلام وعلى الثاني ان المراد بالخارج ما قلنا وليس ثبوت الزوجية للاربعة في

الذهن والحاصل ان المراد بالنسبة النفسية ما يكون قايما بالنفس حقيقة كالاخبار والطلب

الصورة العلمية القايمة بذاتها بالنفس واما ثبوت الزوجية للاربعة في الذهن بدون

تعقل الذهن الزوجية ولا ادراك الثبوت فهي قايمة بغير الذهن كانت نسبة خارجية

بالمعنى الاعم اي الواقعي دون النفسية فتدبر قوله كساير الكتب السماوية والسنة

لفظ السنة بالجر عطف على ساير الكتب السماوية وههنا اشارة الى ان للكلام الذي لم ينزل

انزل للاعجاز على طريق اللف والنشر من غير ترتيب قوله توقيفا اي اعلاما من

توضيحه ان المراد بالنسبة الخارجية ما هو النسبة المراد

بالنفسية ما كانت قايمة بالنفس حقيقة وهو المراد ... ان

الخارجية مطلقا لا يتوقف على تعقل الطرفين ...

ان ثبوت الزوجية للاربعة في الذهن لا يتوقف على

تعقل الزوجية بنفس التصور ... في النسبة الخارجية

بحيث ... فيكون الخارج ظرف ... الواقع في الخارج

بنفسها ... ان النسبة ... بنفسها ...

بالخارج ... ثابتة ... بنفسها ...

مع انه ... شعور بها ... ان ... المراد

الشي ان كل نسبة نفسية يتوقف على تعقل طرفيها

بل انه ... النسبة ... الاخبار والطلب

شي والصورة العلمية ... الاول والعلم

يتوقف على تعقل الطرفين ولهذا قال ...

متوقفة ... الاول والنسبة الخارجية لا يتوقف

بصيغة العموم ... هو الموضع

منه

الشارع فانه الذي بين ان من ههنا الى ثمه سورة ولا يكفي ان الاية ايضا كذلك اذ لا
معنى للمترجم اوله وآخره الا السين وبيان اول الاية وآخرها بالتوقيف لا غير فالاولى
ان يقال من الطائفة المترجمة توقيفا المسماة باسم خاص كذا في شرح الشرح ويرد
بعد هذا التوجيه بمثل آية الكرسي وآية المداينة والمباهلة واقول في الجواب يمنع ان
تسمية هذه الايات بهذه الاسامي من الله تعالى بل يجوز ان يكون من اهل الشرع كالبيهقي
وغيره بخلاف تسمية السور بالاسامي المعهودة فانها من الشارع ولهذا يكتب في
القران وبالجملة من نقض التعريف بمثل آية الكرسي فعليه الدليل على ان التسمية وقعت
من الله تعالى وكذا من ادعى ان تسمية السور بالاسامي ليست منه تعالى والموفق للنظر مستنع
في المقامين فتدبر قوله ان اجري على ظاهره وبعض لا اضمار ان من للتبعيض وضمير منه للكلام فان
لم يعتبر فيه حذف فكان القران اسما للمجموع الشخصي المؤلف من السور كذا في شرح الشرح اقول فيه
نظر اذ على تقدير عدم اعتبار الحذف وكون من للتبعيض كان اللازم ان يكون القران
اسما للمجموع المؤلف من السور واما ان ذلك المجموع شخصي فغير لازم بل عنده هذا يحتمل احتمالين
يذهب الى كل منهما جماعة احدهما ان يكون اسما لهذا المؤلف الحادث المخصوص القائم
بلسان اخبر عنه تعالى فيه حتى ان ما يقرأ كل احد سواه بلسانه يكون مثلا له لا عينه
وثانيهما انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع لا بالشخص ويكون ما يقرأه
القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه وهذا هو مختار
المحققين لسلامته عن ارتكاب التكلف والتجوز في اطلاق قارئ القران وحافظ القرآن

وما كتب في القران وغير ذلك وقد يستفاد ذلك من قول الشارح والا فهو اسم علم شخصي
اقول فيه بحث اذ لو حمل القران على المجموع الشخصي القائم باول لسان اخبر عنه الله تعالى
فيه كان تعريف المتن والذي نقل من الغزالي وغيره غير مطرد اذ لا يصدق شيء منهما على ما يصدق عن
كل لسان وحمل التعريف على انه تعريف للكلام النفسي لا يلايم هذا المقام اذ المشترك بين
صفة اللفظ وكذا كونه مكتوبا كما في تعريف الغزالي وكذا كونه مقرونا بالتحدي يكونه
معجزا على ما صرح بذلك في المواقف وغيره وقد قال بعض المحققين في شرح المنهاج
بان هذا التعريف للفظ فتدبر وان حمل على حذف المضاف اي سورة من جنس ذلك الكلام
في الفصاحة وعلو الطبقة كان اسما للمفهوم الصادق على المجموع وعلى اي بعض يفرض
هذا هو المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما هو بالابعاض فان قلت لا يلائم
اما ان يجري كلمة من للتبعيض الفرد كما جاء التبعيض بجزء فلا حاجة الى تقدير لفظ الجنس او
كل سورة كانت بعضا وفردا لهذا المفهوم الكلي كما كان بعضا وجزءا للمجموع المؤلف
والاول لا يصح على تقدير لفظ الجنس الجزء قلت نختار الاول ونقول انما وجب صدق التعريف
على هذا التوجيه على كل بعض ومن المعلوم بالضرورة ان السورة ليست فردا من كل
بعض ولا جزءا له فلا بد من تقدير لفظ الجنس ليصدق التعريف على بعض من الفضلاء
ذهب الى عدم الحاجة الى تقدير لفظ الجنس زاعما ان التبعيض قد يكون حقيقيا كما في قوله تعالى
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين اذا كان اللام في الناس
للجنس وقد يطلق ويراد به التبعيض المجازي كما اذا كان اللام للعهد والمعهود الكفار المضمون
والمراد به كما قال في الكشاف انه جعل المنافقين بعضا من الكفار الذين ميزوا من ان

المنافقين غير داخلين في الكفار المصممين لان صنيعهم هو جنس الكفر يشمل المنافقين
ايضا ثم قال وقول صاحب التقريب من المفسرين اذا كان الناس المصممين لم يدخل فيهم غيرهم
فلعله بناء على حذف مضاف اي من جنسهم وهم منه اقول لا يخفى ان استعمال كلمة من في مثل
هذا الموضع يحتاج الى ارتكاب تجوز وذلك اما بتقدير لفظ الجنس مع حمل كلمة من التبعيضية
على الحقيقة وهو الظاهر من كلام الشرح فيكون من باب مجاز الحذف واما بارتكاب
الاستعارة التبعية في كلمة من كما هو الظاهر من عبارة الكشاف ويمكن حمل كلام الشارح
على هذا بان يكون مقصوده ليس بيان ان لفظ الجنس مقدر في نظم الكلام بل بيان
حاصل المعنى بعد ارتكاب التجوز في كلمة من ووجه صحة التجوز فيها هو الاشتراك في
صفة هو كجنس كما في كلام الكشاف فتأمل ثم ان اجرى الكلام على ظاهره بان لم يقدر
لفظ الجنس ولم يحمل كلمة من على التبعيض المجازي كان قيد لسورة منه لاخراج البعض
وكان التعريف مختصا بالمجموع ووجهه ان النكرة اذا قرنت الوحدة افادت العموم وان
كان في سياق الاثبات كقولهم تمرة خير من جرادة وقوله تعالى ولو ان ما في الارض
من شجرة اقلام فيكون المعنى بكل سورة منه وقوله منه حال من الضمير للكلام المنزل كما
هو الظاهر فصار التعريف انه الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة حال كون كل سورة
جزء منه وما يكون كل سورة جزء منه ليس الا المجموع فيخرج النصف وغيره ولو جعل منه صفة
مخصصة لسورة لم يخرج النصف الا بارتكاب تكلف بان يجعل ضمير منه راجعا الى الكل
المنزل وهو الظاهر من كلام الشرح ويمكن حمله على الوجه الاول بان ليس مقصوده بيان
مرجع ضمير فيه بل ان التحدي وقع بكل سورة من كل القران فيصح الحمل على العموم في

لفظ سورة والا فلا يلايم ارجاع الضمير الى القران في تعريف القران بل لو
كان مقصوده ذلك لينبغي ان يقول بسورة من كل المنزل على ما اشرنا اليه
ثم ان في شرح الشرح وللخفاء في صدق التعريف على هذا التوجيه على مثل قل
وافعل ولاسمي قرانا في العرف اجيب عنه في بعض شروح المنهاج بان الالم
صدق على البعض فرض بل على اي بعض يصدق عليه ان سورة يجانسه في
البلاغة وعلو الطبقة معجزة ولا نم ان قل وافعل يجانس فيهما للسورة المعجزة
وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة اياه فيهما وهو يستلزم مجانستهما
اياه فيهما ومنع منع اللازم الاخر منع الملزوم الاول وهو الصدق المذكور اقول
هذا القايل المجيب في بعض ان الشارح المحقق صرح بان القران على هذا التفسير يتناول
الكل وكل بعض منه فاذا كان قل وافعل بعضا منه سماه قرانا فاذا لم يصدق
التعريف عليه كان فاسدا اقول بل الحق في الجواب انه يقال ان مثل قل وافعل من حيث
انه وقع جزء القران مضموما مع السوابق واللواحق كان له علو طبقة البلاغة
وكان قرانا بهذا المعنى ولهذا لو حلف ان لا يقرأ القران حنث بقراءته من هذه
الحيثية على ما مر في مباد اللغة وكذا يحرم على المحدث مسه نعم هو من حيث انه وقع في
كلام البشر ليس من القران ولا يصدق عليه من هذه الحيثية التعريف فتدبر قوله
وان اراد التمييز بالحد الرسمي اذ الحد الحقيقي انما هو بالاجزاء ولا يحصل بهذا التعريف
الرسمي انما هو باللازم البين الثبوت للافراد وبالانتفاء عما عداه وكونه للا على نحو
ليس كذلك وهو ظاهر هذا واستايفه قد عرفت انه غير لازم واليه مر في السورة نحو فيفت

على معرفة القران اذ السورة هي البعض المترجم توقيفا من القران اقول اعترض عليه بانه في
شرح الشرح معنى ان السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرانا كان او غيره
بدليل سورة الانجيل ولهذا احتاج المحشي الى وصف السورة بقوله منه قيل في الجواب
عنه السورة غلبت في عرف المتشرعة على بعض القران المترجم اوله واخره توقيفا من بين
السور كالكتاب بين الكتب على القران والهاء في صاحب الكشاف السورة بالطائفة
من القران المترجمة التي اقلها ثلث آيات واما الاحتياج الى منه فليس لتميز القران من سورة
غيره بل لبيان ان السورة من جنس البلاغة وجعلها الطبقة كاملا اقول على تقدير تسليم انها
غلبت في عرف المتشرعة على بعض القران فللمعرف ان يقول اردت بها في هذا المعنى
المعنى العام المتناول لها ولغيرها والقرينة عليه قوله منه اذ لو كانت بالمعنى الاخر كان
هذا القيد لم يحتج اليه في باب التعريف للاحترازات الذي هو المهم في التعريف الرسمي واما بيان
السورة من جنس القران فليس فايدة يعتد بها في باب التعريف على ما لا يخفى على الناظر قوله
فالعلم بان مصحفا اي موجود ونقرره ان العلم بوجود المصحف ونقل ما بين دفتيه يتوقف
على معرفة القران اذ لا معنى له سوى ما كتب فيه القران وانت خبير بانه لا حاجة الى توسيط وجوده
المصحف وعلمه اذ يمكن ان يقال معرفة المصحف موقوفة على معرفة القران ماخوذة في
تعريفه دور وكذا في شرح الشرح اقول وايضا يرد عليه ان الكلام في تصور القران وتعريفه
وليس ههنا التصديق بالوجود ثم قال وايضا ينبغي ان يكون معرفة المصحف من العلم
بوجوده دون العكس لما تقرر عندهم من ان العلم بالشيء البسيط مقدم على ما يتركب
الحقيقة اقول هذا ممنوعة منه وذلك لان اثبات الدور لا يتوقف على دعوى توقف العلم

لوجوده التصديق على معرفة المصحف وتصوره تصورا حقيقيا اي تصور حقيقة
الشيء الذي علم وجوده بل يكفي في ذلك المقام ان التصديق بوجود المصحف يتوقف
على تصور مفهوم اسم المصحف وكيف يقول احد ان التصديق بوجود شيء يتوقف
على تصور ذلك الشيء تصورا حقيقيا قوله بل قد نبهنا اضراب عن قوله
اردنا يعني ليس المقصود من التعريف مجرد تخفيف الاسم العلم الاول بل امر
اخر ايضا وهو التنبيه الذي ذكره فتنبه قوله لان القران مما يتوفر الدواعي
على نقله اقول جعل ما ذكر في المتن حيث قال للقطع بان العادة تقضي بالتواتر
في تفاصيل مثله كبرى الدليل وقدر لها صغرى وهذه بينها بوجهين فقوله
اشارة الى قوله مما يتوفر الدواعي على نقله لان ما ذكره لما تضمنه من
الاعجاز وكونه اصل ساير الاحكام على ما قيل في بعض الحواشي للانه دليل الصغرى
ولما كان اللازم من المقدمتين هو ان القران متواتر وما جعله دعوى هو ان
ما نقل احادا فليس بقران وكانت هذه عكس نقيض للاولى قال فما لم ينقل متواترا
علم انه ليس قرانا فهذا ما تفرع على المقدمتين بواسطة ما هو نتيجة لها اي على
النتيجة المقدرة قوله والا فلا ثبات للضروري عدم كونه من القران علم كونه من غيره
على انه فاعل المنسوب بما كان كونه كك اقول لا يخفى ان كون غير المتواتر ليس من
القران ليس ضروريا عقليا ولا دينيا فعلى تقدير عدم تواتره لا يلزم من القول
بكونه قرانا اثبات ما كان خلافه ضروريا ويمكن الجواب بان الضروري ههنا بمعنى

الاول ايضاً ليلايم اجزاء الكلام ليس بمعنى البديهي بل بمعنى القطعي الذين كفروا
بر شير كلام شارح الشرح وجواب هذا السوال كما نقله وعند هذا يندفع اعتراض
اخر وهو انه يجوز ان يكون متواترا بالنسبة الى من جزم انها من القران غير متواتر
بالنسبة الى غيرهم وعدم التكفير من احد الطائفتين للاخرى بناء على عدم التواتر
عندهم اذ يصير حاصل الكلام انه ان تواتر في الجملة ولو عند طائفة مخصوصة
كان قطعيا قطعا فينبغي تكفير هذه الطائفة لمن قال انها ليست من القران
لان انكار القطعي كفر على ما قلنا وان لم يتواتر اصلا كان عدم كونها من القران
مقطوعا به عند من اشترط التواتر في القران فكان ينبغي تكفير من قال من هؤلاء
بانها من القران قوله وقوة الشبهة قال في شرح الشرح يعني على زعم الخصم والا فعند
المص ان دليل كونها ليست في اوايل السور من القران قطعي ومخالفة القطعي انما
يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية انه يورث شكا
او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا قلنا هي قوية عند من تمسك بها واما عند الخصم
ففي الضعف بحيث لا يفيد شيئا هذا ولكن كلام الش صريح في انه قد قوى عند كل
الشبه من الطرفين الاخر اقول قوة الشبهة عند احد كما يكون باعتبار انها توقع
او شكا او وهما بالقياس اليه كذلك قد يكون باعتبار انها تحتاج الى مزيد تامل في
حلها وحاصله ان يخرج المقام من حد الوضوح الى حد الاشكال على ما صرح به في موضع
اخر والمراد انه بحيث يعد صاحبها معذورا في الحكم بمقتضاها وكلام الش المحقق مبني

الاعتبار الثاني وذلك التوجيه ادق واولى وذلك لانه لا يكفي لعدم التكفير مجرد
قوة الشبهة عند من يتمسك بها بل لا بد من ان يكون لها قوة عند الطرف الاخر بحيث يعد
صاحبها معذورا في وقوعه في الغلط بسببها والمص في هذا التفسير يكون القوة وكونها شبهة
كلاهما بالقياس الى طايفة واحدة وعلى ما ذكره من التوجيه يكون القوة بالقياس الى المتمسك
بها وكونها شبهة بالقياس الى الاخر فلا يلايم فتدبر قوله بدليل انه لم يتواتر انها من
القران في اوايل السورة قال في شرح الشرح اشارة الى ان المعتبر تواتر هذا الحكم وهو
انه من القران لا مجرد تواتر ذلك الكلام اقول ان اراد ان المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القران
في اوايل السور لانه اخص في الكلام لظهور المعتقد ولا يكون المعتبر مجرد تواتر ذلك الكلام
اي البسملة وان لم يكن ماخوذا بعنوان كونه من القران حتى ينتقض بتواتر ما كتب في اوايل
السور من التسمية وعدد الاي وكونها مكية او مدنية وعلى هذا يندفع ما اورد عليه في بعض
الحواشي من ان النفي في قوله لم يتواتر متوجه الى القيد الاخير وهو قوله في اوايل السور كما يقول
ما جاءني زيد راكبا يريد نفي كونه وقت مجيئه راكبا لا نفي مجيئه وليس النفي متوجها الى مجرد كونه من القران
في سورة النمل متواتر اجماعا فتدبر اقول في هذا الدليل بحث لانه ان اريد انه لم يتواتر عند طايفة اصلا
فالظاهر ان الخصم لا يساعده فيه بل التزم كونه متواترا عنده اذ لا يلزم ان يكون المتواتر متواترا عند
الكل والاصل فلا ينافي التواتر عند البعض وان اراد عدم التواتر عند الكل على معنى رفع الايجاب
الكلي فكون التواتر عند الكل شرطا في كون الكلام قرانا ممنوع فان قيل الدليل المذكور يدل
على كون ما هو القران متواترا عند كل طايفة اذ العلة وهي توفر الدواعي مشتركة بين الجميع قلنا

يجوز ان يكون عدم التواتر عند طايفة بناء على ان عدد التواتر ينقطع بالقياس اليهم بناء
على اعتبار الهم مثلا فتامل قوله لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق
قطعنا انه اقول فيه نظر اذ العادة تقضي بتواتر تفاصيل ما يتوفر الدواعي على نقله والعلة
التي ذكرها لتوفر الدواعي على النقل وهو التحدي للاعجاز وكونه من اصول الاحكام لا تجري
في كل ما هو قران فيما تحدي به كالسور والآيات التي هي اجزاؤه او ما هو من آيات الاحكام
وثانيا ان البسملة على تقدير ان لا يكون جزءا من السور ليست مما تحدي به ومعلوم انها ليست من آيات
الاحكام ايضا فتدبر ولا تظنن ان هذا الكلام هو الوجه الثاني الذي يذكره الشارح اخر
اذ عند اشتغالنا بشرحه يظهر مغايرته له قوله وايضا قال ابن العباس في شان البسملة
الخ لان هذا القول من ابن عباس في شان من ترك قراءتها في اول سورة معينة فلا ينافي
ما نقل عنه هنا ما نقلوا ان المشهور عنه كما في الكشاف فمن تركها فقد ترك مائة واربعة
عشر آية من كتاب الله تعالى قوله وربما يقال الاول منهما قطعي للاتيان بما ذكر والثاني ايضا
قطعي فيتعارض القطعيان وذلك غير جائز على ما سيجيء انه سيرتب ما يستدل بالمطلق
قوله وقد قيل على قولنا اصل الدليلان البسملة لو كانت في اوايل السور من القران
لتواتر كونه فيها من القران لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واللازم باطل
فاعترض بمنع قضاء العادة بذلك بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواترت بعض آية
في سورة النمل فاجاب بانه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في
محل ما لزم جواز امرين احدهما ان يكون قد سقط من القران كثير من الآيات التي كانت

مكررة بان كان قوله الحمد لله رب العالمين آية من اول كل سورة فاسقطت لعدم
تواترها هناك اكتفاء بسورة الفاتحة كذا قرر في شرح الشرح ولما كان ظاهر الكلام ان قوله
وهذا ضعيف في تحليل السند وجه بانه ابطال لنقيض المقدمة الممنوعة بوجهين حيث ثبتت
المقدمة وتم الدليل ويكون نحيرا لانه يستلزم راجعا الى عدم اشتراط تواتر التفاصيل و
سيجيء الاشعار بذلك في كلام الشارح على ما نبينه واقول فيه هنا بحث اذ لا يلزم من عدم
اشتراط تواتر التفاصيل ان لا يجزم بعدم السقوط اذ انتفاء الدليل الخاص كتواتر
التفاصيل لا يستلزم عدم الجزم بتحقق المدلول لكان الجزم بعدم السقوط اذ يجوز ان
يعلم بمدرك آخر كالاجماع بانه لم يسقط شيء من الآيات المكررة عن القران وايضا
لو كانت الحمد لله مثلا جزءا من كل سورة واسقطت لعدم تواترها فالعادة
تقتضي بنقله ولو احادا وقد انتفى ذلك النقل والا لوصل الينا ثم قال او ثانيهما
ان يكون قد اثبتت في القران على سبيل التكرار كثير من الآيات التي كانت غير
مكررة بان يكون قوله تعالى فويل يومئذ للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات
وفباي آلاء ربكما تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لا عدة آيات وانما وقع التعدد
والتكرار بناء على عدم تواترها في محلها المخصوص وكلا الامرين منتف قطعا اقول
فيه ايضا بحث لان عدم اشتراط تواترها في المحل المخصوص وجواز تواترها في محل ما لا يستلزم
جواز ان يلحق بالقران آيات مكررة لم يتكرر ويمكن ان يوجه بانه على تقدير الاكتفاء
بالتواتر في محل ما يجوز نقله في غير ذلك المحل حتى يتحقق فيما هو محله قطعا وانت تعلم

ان هذا انما يكون اذا التزم المعترض بالتواتر في محل ما غير معين كما هو الظاهر من عبارته
واما اذا قيل يجب تواتره في محل معين كسورة النمل ولا يجب تواتره في غير ذلك المحل لا يندفع
عنه هذا الالزام ولا يبعد حمل كلامه على هذا فتدبر **قوله** لا يقال جواز العدم منع للزوم المحالين
المذكورين بان جواز عدم التواتر بمعنى امكانه الذاتي لا ينافي وقوعه والجزم به كما في العلوم العادية
لكن لا يلزم من وقوع التواتر في هذه مثلا ان يكون التواتر واجبا لازما حتى لا يكون المسلمة
من القرآن بناء على عدم تواترها في اوايل السور ونحن نقول تواتر السور خالية عما توهم كونه
ساقطا منها وكذا انتفى تواتر تلك المكررات في محالها مع بقاء الامكان الذاتي لعدم التواتر
بحاله فقوله فيقال انتفى تواتر ذلك المحل المكرر على معنى فيقال انتفى تواتر ذلك المكرر مثلا
ولا اعتبار انما اشار فيه الى المنع المشترك بين الصورتين وهو قوله جواز العدم لم يمنع الوقوع
ولعله انما اقتصر على الشق الثاني من السند للتنبيه على ان هذا السؤال انما يظهر وروده على الشق الثاني
على ما بين في الجواب ثم اشار في الجواب حيث قال لو قطع النظر عن تلك الاصل وهو وجوب تواتر
تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط الى ان نقيض المقدمة الممنوعة يستلزم المحذور
الذي ذكره اولا بالضرورة وان لم يستلزم المحذور الثاني وفي التزام المحذور من نقيض المقدمة المسندة
دون السند ايما اشارة الى ان الوجهين المذكورين ليس كلاهما على السند على ما اشرنا اليه وتوجيه استلزام
المحذور الاول انه اذا وجب تواتر تفاصيل مثله كانت تلك الايات التي فرضت انها ساقطة
لما لم يتواتر لم يحتمل عند العقل ان يكون قرانا واذا لم يجب كان يحتمل عند العقل ان تلك الايات
كانت ساقطة من القرآن لعدم تواترها ولا يعقل تواتر العدم كما يعقل تواتر الاثبات فلا يمكن ان

في اوايل تلك السور فقد تواترت خالية عن تلك الايات التي فرض سقوطها **اقول** وبما
قررنا اندفع ما اورد عليه في شرح الشرح ان في عبارة الشرح قصورا او استدراكا اما القصور
فلانه لم يتعرض لعدم السقوط وجعل قوله انتفى تواتر ذلك اشارة الى المكرر فقط
وما ذكرنا هو الموافق للمنتهى وساير الشروح واما الاستدراك فلانه لا مدخل في المقصد لقوله
والوقوع لا يوجب الوجوب في ذلك **اقول** لكن يرد ما لا مدفع له وهو ان الخلو ان لم يكن بتواتر
لكن قد تواتر ما هو ملزومه وهو كون مجموع آيات كل سورة كم هو وما هو وهذا العلم
يستلزم العلم بالخلو المذكور **واقول** ايضا يرد عليه ما اشرنا اليه من ان انتفاء الدليل لا ينافي القطع
القطع لوقوع مدلوله بدليل آخر كالاجماع على خلو تلك السور عن المكررات فتدبر **قيل**
في توجيه الشرح لدفع القصور اذ لم يمنع جواز عدم التواتر في كل محل وقوع التواتر ومنع
فيقال انتفى تواتر ذلك المكرر او قيح تواتر ما تكرر من القرآن في كل محل منه وان لم يجب
تواتره فلا يحتمل سقوطه من بعض المحال الثبوت تواتره في كل محل لا لاثبات ما ليس من القرآن
في محل لم يتواتر فيه لان ما تكرر من القرآن في محال ثبت تواتره في كل محل فيكون قرانا في
كل محل **اقول** فيه نظر لان تواتر ما تكرر من القرآن في كل محل لا ينافي احتمال سقوطه من
بعض المحال نعم لو فرض انه علم ان كل ما تكرر من القرآن في كل محل فهو متواتر فيه لم يحتمل
ذلك لكن المفروض وقوع التواتر في نفس الامر والواقع وذلك لا يستلزم العلم
قوله لانا نقول اجاب عن الاعتراض المذكور بانا نقول من الابتداء ان منع وجوب
تواتر التفاصيل ساقط اما اولا فلانه لو قطع النظر عما ذكرنا آنفا وقد عرفت

ما اوردنا عليه وأما ثانيا فلان الدليل قائم على وجوب تواتر التفاصيل فهو قضاء
العادة بذلك فيما تتوفر عليه الدواعي على نقله على ما بيّن في بحث الخبر وقيل الدليل هو
الاجماع وأما ثالثا فلانه لو لم يجب لزم جواز ذلك اي ما ذكرنا من الاثبات والاسقاط
بالنظر الى الاستقبال لان التواتر وان اتفق فيما مضى من الزمان الى الآن لكنه لم يجب بل جاز
ان لا يتفق فيما يأتي من الزمان وحاصله ان ما ذكرنا من الالزام يتم في الاسقاط مطلقا وفي
الاثبات بالنظر الى الاستقبال كذا في شرح الشرح اقول فيه بحث قد عرفته من لزوم ان
انتفاء المدرك الخاص لا يوجب انتفاء القطع بمقتضاه لمدرك آخر فتدبر قوله وربما
يقال اعتراض من الشارح على ما ذهب اليه المص من انه يشترط تواتر التفاصيل والالزم ثبوت
الامرين الباطلين من وجهين احدهما انا نشترط فيما هو قرآن تواتره في محله ولم
يتواتر كونه فيه من القرآن وح لا يلزم ثبوت ما ذكر من احتمال الامرين الباطلين قطعا
لان المكررات قد تواترت في محالها بحيث لا يمكن اسقاطها وغير المكرر انما تواتر في محل
واحد بحيث لا يمكن اثباته في محل آخر لا في الحال ولا في الاستقبال وح لا يتم الاستدلال
على ان التسمية في اوايل السور ليست من القرآن بناء على انه لم يتواتر كونها هناك من القرآن
لانه قد تواتر نقلها هناك كتابة في المصاحف وتلاوة على الالسن وان لم يتواتر كونها
هناك من القرآن وثانيهما ان ما ذكر من الاستدلال على انها ليست من القرآن والا لزم
لو لم يشترط التواتر لزم الاحتمال لان الشافعي قول من قال انها آية او بعضها من كل سورة الا
ما هو مذهب ابي حنيفة من انها واحدة او مع اول السورة مائة وثلاث عشرة آية من القرآن ويتناول

ما اختاره المتاخرون من العلماء الحنفية وهو انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل
بين السور والتبرك بها في الابتداء بكل امر لا محل لها بخصوصها من القرآن فانه اربع
عشرة سورة وآية واحدة وذلك لانا وان سلمنا انه لم يتواتر كونها من القرآن في
اول كل سورة لكن لا نم انها لم يتواتر كونها من القرآن بهذا الوجه وانما بسطنا الكلام
في هذا المقام لكونه من غوامض هذا الشرح كذا في شرح الشرح اقول تقرير الاعتراض
الثاني على الوجه الذي ذكره يتوجه عليه ان كونها من القرآن بهذا الوجه وهو انها آية واحدة
انزلت للفصل بين السور والتبرك بها غير متواتر كيف لا من عهد المتاخرين من
الحنفية لا نم تواترها بهذا الوجه فان قيل تواترها عندهم بهذا الوجه لا ينافي عدم تسليم
من قال بعدم تواترها بينهم قلت فعلى هذا يمكن ان يقال انها تواترت عند جماعة الاولى
بالوجه الآخر وهو انها آية او بعض آية من كل سورة فلا يتم قول الشارح انه في بل
الاصوب ان يورد الاعتراض الثاني على الوجه الذي اوردنا على اصل الدليل فانه
دليل توفر الدواعي على نقل القرآن وهو التحدي للاعجاز وكونه اصل الاحكام لا يجري في تلك المسئلة
على تقدير ان يكون آية مستقلة ليست جزءا من السورة لكنه لا يلايم الاعتراض الاول غاية
يمكن ان يقال في تقرير الثاني المراد ان كونها من القرآن في محله لا نم انه غير متواتر وان لم يتواتر كونها
من القرآن في اول كل سورة فاذا كان كونها من القرآن في محله متواترا او لم يتواتر في اول كل سورة
فنفي تواترها في ضمن اول ما هو منصوص من تواترها في الجملة فرجع الى هذا المذهب فلا يتحقق مذهب
آخر حتى سواه فتدبر والظاهر ان مراد شارح الشرح ان كونها من القرآن بهذا الوجه متواتر عند

التغاير

هذا التقرير **قوله** من قبيل الهيئة المراد بقبيل الهيئة على ما في الشرح وبقبيل
الاداء على ما في المتن ما لا يختلف خطوط المصاحف والمعنى باختلاف القراء فيه
وبقبيل جوهر اللفظ ما يخالفه ومثل في المتن للاول بالمد والامالة وتخفيف الهمزة و
زاد في الشرح اللين تنبيها على ان كل واحد من الثلثة مع مقابلاتها من قبيل الاداء
والهيئة وعلى انه ليس المراد بالمد ههنا ما يقابل القصر على ما يشعر به كلام العلامة
بل المراد بالمد تطويل صوت حروف العلة في مقدار معين وباللين ما يقابلها اي حروف
العلة يسمى حروف المد لتطويل صوتها اذا كانت ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها و
حروف اللين لكونها قابلة للمد كذا في بعض الحواشي ولهذا يسقط ما في شرح الشيخ معنى
المد ههنا ما وقع من اختلاف القراءات في ان الالف والواو والياء الساكنين اذا
كانت بعدها همزة على اي مقدار يمد فلا معنى لذكر اللين معه وهو زيادة من الشارح
فتدبر اقول ههنا بحث اذ لا شك ان القرآن ههنا عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر مادي
لكل الهيئة جزء صوري له فاذا ثبت ان القرآن لا بد ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة
لا بد ان يكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة ليست جزء اللفظ فلا شك انها
لوازمه ولا يمكن نقل الجوهر بدون نقلها فاذا تواتر نقله تواتر نقلها فان قلت نقله لا يستلزم
نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل احديها لا بعينها فاللازم تواتر القدر المشترك اي
نقل تلك الهيئات المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكر من توفر الدواعي على نقل
القرآن لا يجري في الجواهر المخصوصة ايضا فكما ان اختلاف بعض الهيئات لا يؤثر في صلاحيته

كون القرآن يتحدى به وفي كونه من اصول الاحكام كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يؤثر
في ذلك فلم يلزم ان كل ما هو من قبيل الجوهر لا بد ان يكون متواترا ايضا بل **قوله**
لجواز ان يكون مذهبا اقول ليس المراد ان مدلوله مما ذهب اليه الراوي فنقله قرآنا
ترويجا للمذهب حتى يتوجه عليه ان الراوي منافيه على ما في شرح الشرح بل المراد انه اي الراوي
ذهب الى انه قرآن اما من جهة الخطاء في الاجتهاد او من جهة السهو والنسيان ونحو
لا يكون منافيا للعدالة **قوله** سلمنا لكن نقول بعد تسليم كونه اما قرآنا او خبرا لم يعلم
ذلك لا مجال لعدم صحة العمل به اذ الواقع ان كان قرآنا فظاهر انه يجب العمل به وكذا
ان كان خبرا لان ما ثبت كونه خبرا يجب العمل به وان لم ينقل بعنوان كونه خبرا
ذلك لانه اذا اشتبه على المجتهد ان الكلام المعين الدال على حكم جزئي هل هو قرآن
او خبر مع قطعه بانه ليس خارجا عنهما فلا شك انه يجب عليه العمل بموجبه وان لم يتمكن
له في ذلك الوقت معرفة انه قرآن او خبر نعم بعد تسليم كونه احدهما في الواقع يمكن
منع ثبوت العمل به بناء على ان كونه احدهما في الواقع لا يستلزم علمنا به وانما يجب
العمل بالقرآن والخبر بعد علمنا بانه قرآن او خبر واما حديث عدم الوثوق فمنقول
اذا نقل غير العدل خبرا فقد علم كونه خبرا من موضع اخر فيجوز العمل وان لم يتحقق الوثوق في
بالراوي ولو كان المدعى انه لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة من حيث انها قرآن
لاندفع ذلك لكنه خلاف المدعى وعدم العمل به مطلقا كما يصرح به كلامه **قوله** لانه هذا
خطاء قطعا في شرح الشرح فيه بحث لان غايته ان يكون كونه قرآنا خطاء وهو لا يجب

ان يكون خبرا خطأ قطعا لجواز ان يكون خبرا لم ينقل خبرا ولا نم ان هذا يوجب القطع
بخطائه وقيل في الجواب عنه المراد بكونه خطأ قطعا عدم جواز الاحتجاج به واذا لم ينقل
خبرا امتنع الاحتجاج اقول لو حمل كلام الشارح في الشرح على ما ذكر وقررنا اندفع عنه هذا
فتامل فيه قوله بعد اجمال كقطع يد السارق الغرض منه مجرد التمثيل والا فالصحيح في
كلام المص انه لا اجمال في الاية وايضا مذهب المص ان ما بعد الى داخل في حكم ما قبلها فلا
اجمال في قوله تعالى وايديكم الى المرافق نعم الاجمال على مذهب البعض فيهما ويجوز ذلك التمثيل
قوله لا يمتنع عقلا الا يجزم عقلا وايضا فقوله تعالى فلما قضى اقول فيه يحتمل ان
الاستدلال بها انما يتم لو كان تزوجه عم على زينب ما علم جهته من الوجوب والندب
وقد فصل بعيد هذا فيه مع احتمال الوجوب والندب بالنسبة اليه عم وينبغي ان
المقام التاسع وذلك يقتضي ان لا يعلم جهته واريد بالمعصية ما يتناول المكروه ليتم التقريب
واما ان الغالب في افعاله عم القربة فمعارض بان الاصل الاباحة قوله لجواز ان يكون تبرعا
اقول كلام المص في بحث المتن يدل على ميله الى انه لا اجمال فيه بناء على ان المراد بالبقرة في
الاية بقرة لا بعينها فالاولى التمثيل بغيرها فتدبر قوله اولان ظاهره التشبيه اقول
لعل الاولى ولان ظاهره غير المراد ليكون عاما مقتضيا ولا لغير صورة التشبيه فيظهر الحصر
للمقام لكان اصوب اذ غير المقتضي للمعنى اما غير قابل في المتقدم ولا في غيره فيكون مجملا او اما
ظاهر في غير المتقدم فيكون مأولا قوله من كونه عاما او خاصا بيان للجهة الثانية وصار المعنى
اعتبر الفعل الذي علم صفته منه مثل الوجوب موافقة لمبينه في صفة العموم له لامته اذ

خصوصيته له والحاصل انه تابع لمبينه في الوجوب والندب في الاباحة وفي العموم والخصوص
وهذا انما يكون فيما علم جهته مبينه من العموم والخصوص ايضا فلو قال من الوجوب والندب
والاباحة وكذا العموم والخصوص اعتبر فيها جهة المبين فيهما لكان اظهر وانما لم يذكر
الحرمة والكراهة لانهما بعد عن فعل النبي عم اتفاقا قوله مثله في العبادات والتبعية مثله
في شرعا ما ذكر من الوجوب وغيره مما يتصور في العبادات فيخرج المباح لا يتصور في العبادات
فلا غبار في الكلام قوله بادخال المرافق واخراجها لا يقال ايجاد الحال تدخل المرافق
من باب المقدمة لانا نقول يكفي فيه البعض منها والمراد بادخالها ادخال الكل
باخراجها نقيضه قوله ما صدر عن الرسول عم غير القران ان ما ظهر عنه بغير لغته شيئا
القران وح يدخل الحديث القدسي فيها قوله والامر للوجوب فيدل على الوجوب في
جميع الا ما اخرجه الدليل كما اذا علم جهته من كونها ندبا او اباحة فلا نقض بما يعلم
جهته قوله فلانه لا يتبين وجوبه ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب ح احتمل
الاية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم جهته لان الاتباع لا يتحقق بدون العلم هذا
والكلام فيما لم يعلم جهته فان قيل اذا كان الامر للوجوب كما هو الظ والاتباع عام
يتناول الاتباع في المندوب والمباح ايضا فيلزم وجوب المندوب والمباح ايضا
قلت المراد الاتباع فيما قصد به القربة على ما يدل عليه سوق الاية والامر المطلق
الطلب الشامل للمندوب ايضا وايضا مقتضى الاية وجوب الاتباع فيما لم يخرجه الدليل
انا نجز قوله ثم يلزم من وجوب فعل في مثل كل ما فعل الضد انه بالنسبة اليه فتأمل

فى شرح الشرح ان اراد بالضدين الوجوب مع الاباحة او الندب فتقريره انه
اذا فعل فعلا على وجه الاباحة او الندب فمن حيث ان فعله يكون علينا واجبا
ومن حيث انه علينا انما يكون على الوجه الذى فعله يكون مندوبا او مباحا و
كل منهما ضد للوجوب لكن يرد عليه منع كونه مباحا على تقدير ان يعلم جهته و
منع كونه واجبا على تقدير ان يعلم وان اراد انه يجب علينا الضدان كالقيام
والقعود مثلا اذا فعلهما جميعا اباحة صح فى الاباحة دون الندب لان تركه
كراهية لا ينبغى ان يفعله عمدا او لو فعله قصدا فليس لنا اتباعه فيه اقول
نختار الاول ونقول فى تقريره اذا كان اتباعه فيما فعله مما لم يعلم جهته واجبا علينا
ولا شك انه فيما لم يعلم تحقق ما كان مندوبا او مباحا على تقدير يلزم ان يكون
ذلك الفعل مندوبا او مباحا بالنسبة الينا لوجوب الاتباع وهو يقتضى فعل
مثل ما فعله على الوجه الذى فعله وان يكون واجبا علينا بناء على فرض ان كل
ما فعله مما لم يعلم جهته فهو واجب علينا والزام ان كلما فعله مما لم يعلم جهته
نفعله على وجه الوجوب بعيد عن الانصاف فتدبر واما الشق الثانى فلا يرد عليه ما
اورده ايضا لان ترك المندوب ليس فعلا مكروها وان كان قد يطلق المكروه
على هذا المعنى ايضا على ما عرفت فى مسئلة المكروه لكنه غير المعنى الذى جعل قسما
للاربعة الباقية وليس هذا المعنى صفة للفعل الذى كان الكلام فيه والظاهر ان
مراده وح انه اذا كان احد الضدين مندوبا له كان تركه بفعل ضده الآخر

لان الاشتغال بضد المكروه المندوب مكروه وح يتوجه ان يقال لا منافاة
بين كون ذلك الضد الآخر من حيث انه يستحق على فاعله مندوبا من حيث انه
يفوت بفعله مندوبا كان مكروها على ما عرفت فى مذهب الكعبى نعم يرد على هذا
الشق انه اذا فعل فعلا فى وقت وفعل ضده فى الوقت الآخر فلا يلزم علينا
الضدان الا فى وقتين فلا منافاة والظاهر انه يمتنع ان يفعل ضدين فى زمان
واحد فتدبر قوله ويلزم دوم الحرام حراما هذا انا ظاهر لما اعتبره من عكس النقيض
فى الآية كما ان قوله لازم الواجب واجب ظاهر انما اصله والغرض التفنن فى
البيان وتكثير الدليل بقدر الامكان قوله وقد اجيب لما اجاب فى المتن
بقوله والحق ان الاحتياط فيما يثبت وجوبه او كان الاصل ثبوت الوجوب وهو الاصل
دل ذلك على ان ههنا جوابا مردودا فاورده مع رده بلفظة قد تنبيها على
ما ذكرنا الا ان رده فى التحقيق كلام على السند لان تقرير الجواب هو انا لا نسلم
ان الوجوب احوط مطلقا بل انما يكون الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم كما فى
الصورتين واما فعل النبى صلعم فيحتمل حرمته مثله على الامة وان لم يعلم ذلك
حتى لا يخرج عما نحن فيه ووجه الرد ان صوم ثلثين من رمضان اذا غم الهلال
يحتمل الحرمة بان يكون يوم عيد ومع هذا فقد وجب فهم يفعلون ذلك اذا لم
يظهر للمنع سند آخر ويقولون اذا كان السند مساويا للمنع صح الكلام عليه كذا
فى شرح الشرح والحق فى بحث اما اولا فلان وجوبا لصم وجواب المنقول

فانما منع لوجوب الاحتياط مطلقا ومستندا وتآن باختلاف السند فيها ح
يظهر للمنع سند آخر ولا يكون السند مساويا للمنع بل اخص منه ويمكن دفعه بان يحمل
قوله وهم يفعلون ذلك فيما لم يظهر سند آخر بل فيما ظهر ان ليس سند آخر وما نحن
فيه ليس من هذا القبيل اذ ما ذكره المص سند آخر واما ما نبه فلان ما اشتهر بينهم
من انه لا يجوز الكلام على السند الاخص معناه ان الكلام على السند الاخص و
ابطاله لا يجدي في دفع المنع واتمام الدليل اما لو قصد المورد على السند الاخص ان
مقصوده المانع من التقوية بالسند لا يتم اذ المنع يتقوى بالسند فبابطاله يبطل التقوية
فلا كلام ح عليه فتدبر واما حمل الجواب المذكور على انه دليل على بطلان ان الاحتياط
واجب لا منع سند فتعسف ظ واما ما ثنا فلان صوم ثلثين اذا غم الهلال لا يحتمل
التحريم اذ العيد الشرعي انما يتحقق برؤية الهلال في هذه الصورة واذا غم الهلال
لا يتصور الرؤية فعلى هذا الفرض لا يحتمل التحريم نعم لو كان العيد الشرعي يتحقق بانه لو
لم يكن للهلال مانع لرئي كان الامر دائرا بين الوجوب والتحريم اذ يحتمل عند عدم الغمام
الرؤية وعدمها لكنه غير واقع واما حمل الاحتمال على الامكان الذاتي فهو منتف
في وقت الغمام فخروج عن البحث **قوله** لانتفاء المعصية قد عرفت ان المراد بها
ما يتناول المكروه لا يقال النفي حينئذ ان ترك مندوبا مصليا مثلا دفع توهم كونه واجبا
او للاشتغال بواجب مضيق او بما هو اشد استحبابا مما لا يجتمع معه وترك السنة
مكروه بناء على ما مر ان المكروه يطلق على هذا المعنى لانا نقول بعد الاغماض عن ان المراد

بالمكروه هو ما يكون من قبيل الفعل دون الترك والكف ما كان مكروها هو ترك
المندوب للمصلحة والا فترك المندوب قد يكون واجبا لكن لا من حيث انه ترك مندوب
اذ المندوب ح لا يبقى بصفة الندب بل صار مكروها او حراما او يقال الجمع الكراهة
مع الندب والحرمة معه باختلاف الجهة جايز في مذهب الكعبي وح فالنفي ح اذا ترك المندوب
فانما ترك من حيث انه صار مكروها او حراما لا من حيث انه كان مندوبا فتدبر **قوله**
اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل اقول ان اراد قلت الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل
الراجح الدال على تعيين الوجوب والندب فيه بخصوصه واما على الاجمال فيعتبر معلوم
الحال عند كل جماعة بما هو مختار عنده وح نقول للموجب ان يقول الدليل يدل على
الوجوب تبليغ الاحكام اعم من ان يبلغ بنفسها وتطيرها صريحا او يظهر ما يمكن الاستنباط
منها بالاجتهاد ضرورة ان جميع الاحكام غير مصرح بها في الكتاب والسنة وههنا ايقاع الفعل
الذي لم يبين جهته بخصوصه مع بعض الامارات التي اعتبرها الشارع من المقدمات المذكورة
لبيانه كالآيات الدالة على وجوب التأسي الا فيما اقيم ترك من خارج على نفي وجوب
امارة من الشارع على وجوبه قلت قد عرفت حال تلك المقدمات والامارات فالوجوب
لم يبلغ فالتكليف به تكليف بالمجهول وهو غير جايز **قوله** فان وجوب التبليغ يعم الاحكام
لظاهر قوله تعالى بلغ ما انزل اليك وان لم يلزم ح التكليف بما لا يطاق لما عرفت ان
المندوب والمباح مما يكلف به ثم ذكر الاباحة وقع على سبيل الاستطراد والا فذكرها
اثبات الاباحة لا ينفع المستدل المثبت للندب بل يضره ومقصوده ان تبليغ الاحكام

واجباً كان او غيره فانه يعم المستدل من اختصاصه بالواجب غير صحيح ثم اقول الا يخفى
ان ما ذكره نقض لمقدمة الدليل ولم يذكر الحل ولعل الحل ان التبليغ لم يجب عليه بالنسبة الى جميع المكلفين
بلا واسطة فيجوز فيما لم يعلم صفته انه لم يبين جهته لبعض الحاضرين ولم يبين التبليغ الى
المبين لهم ذلك لما لغوائهم او مرضهم او نسيانهم او اخفائهم انفسهم لخوف او اخفائهم جهة
عدا بهذا اذا احرز عدم عدالتهم قوله والثاني فلان المذكور في الآية الاحسن الاسوة اقول هذا الكلام
يحتمل وجهين احدهما ان يكون المعنى ان المذكور في الآية هو حسن التأسي لا الاحسن التأسي والاول
لا يستلزم الثاني اذ يجوز ان يكون نفس التأسي بالنبي حكم حسنا من حيث انه تأسي به و
وان كان المتأسى به غير حسن ويكون قوله قد علمت جوابا آخر على سبيل التنزل وتسليم
الآية على حسن التأسي به وانما تم هذا الجواب ليتم ان الآية وقعت في معرض المدح والثاني
انه جواب واحد تقريره انه لا مذكور في الآية الاحسن التأسي في الجملة واما كونه مدحا
فالآية لا يدل عليه وحسن التأسي بهذا المعنى انما يدل على حسن المتأسى به بهذا المعنى وقد علمت ان
المباح حسن بهذا المعنى قوله وعن الثالث ان الالزام حصل بالقياس اقول لا يخفى انه ليس
هذا التقرير التعرض لمدرك الاستبشار مع ان الكلام في الاعتراض كان فيه اقول
توجيهه ان الالزام لا ينافي الانكار لان الالزام بتقدير كانت حقيقة عند الخصم لا عنده
الملزم واذا كان كذلك كان للنبي صلى الله عليه وسلم ان ينكر ولا يقرر حتى يكون الاستبشار الصادر منه
مختصا بالالزام للخصم فلما لم ينكر في مقام فرض انه مقام الانكار وهو مستبشر في مقام فرض
انه ليس مقام الاستبشار دل على عدم الانكار على انه حق واستبشاره في هذا الوقت للتقرير

اوضح دلالة والا فلو لم يكن استبشاره بصحة المقدمة فيجب عليه ان لا يستبشر في هذا
الوقت الموهم انه يستبشر فيه لما يتبادر من الالزام من صحة المقدمة المستدل عليها فتدبر
ثم اقول للشارح ان يقول بعدم انكاره وصحة استبشاره صلى الله عليه وسلم في هذا الوقت لعلة ينبغي
على انه ما علم قبله انكاره له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك فلا يفيد
الانكار في الحال فتدبر قوله ويدل الدليل على وجوب التأسي في الفعل الثاني
وهذا متعلق بالاولين فقط اما تعلقه بالثالث فقط فوجهه واما بالثاني فلتحقق التعارض
فيهما ذكر في شرح الشرح ان قيد مطلقا زيادة من الشارح لا حاجة اليها ذكرها لان وجوب
التكرار لم يتم اعم من ان يكون له خاصة او مع امته وكذا وجوب التكرار للامة واما
زيادة في اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسي فيما اذا كان وجوب التكرار للامة فلانه لا بد
منه والا لم يتحقق التعارض في حق الامة وانما خص وجوب تكرار الاول بالظهور لان التعارض
بمجرد وجوب تكرار الثاني اقول يمكن ان يقال هذا ليس زيادة من الشارح بل هذا ذكر في
تفسير كلام المتن وبيان ان له في عبارة هذا المتن ليس محمولا على المتبادر منه وهو ان
يكون مخصوصا به بل ما يتناول المخصوص به وهو المعبر عنه في عبارة الشارح بقوله له والمتناول
له ولغيره وهو المعبر عنه بقوله مطلقا فلفظ له الواقع في الشرح في تفسير الواقع في
المتن ليس بمعنى ما وقع في المتن بل المعنى المتبادر منه وهو اخص من المراد في المتن فتدبر
والمعنى على تقدير التنزل لعل الشارح اشار بذلك الى ان الاولى اعتبار هذا القسم في الثاني لا جعله
مندرجا تحت احد الاولين اذ قد تختلف حكم كل واحد منهما فتأمل قوله فيكون الثاني ناسخا

لحكم الدليل لا لحكم الفعل بالنظر الى الاستقبال فلان الفعل لا يقتضي التكرار واما
بالنظر الى الماضي فلان رفع ما وجد محال فتعين ان يكون ناسخا لحكم الدليل الدال على
وجوب التكرار ان كان دلالته بالخصوصية لا بالعموم والا فكان تخصيصا لا ناسخا
ولتصريحه بذلك فيما بعد لم يصرح ههنا به بل اكتفى بما اشار اليه بعيده حيث قال وقد يطلق
النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا قال في شرح الشرح فان قيل ان اراد كونه ناسخا و
مخصصا فلا مجاز لانه دليل شرعي قد يرفع حكما شرعيا وقد يخصص العام مثل البعض بكلا
سيجيء وان اراد كونه منسوخا ومخصوصا فلا اطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل
الدال على تكرره كما سيجيء في مواضع ان المتاخر من القول والفعل ناسخ للاول ان كان
المراد ما ذكرتم ولا يبعد اطلاق التخصيص ايضا بهذا المعنى اقول حمل النسخ على النسخ في
مع انه ذكر قبيله معنى الناسخ غير ملايم بل الاصوب ان يقال المراد ان النسخ بمعنى الرفع على
ما سيجيء في التفسير المختار فاطلاقه على الفعل كما وقع ههنا او الفعل بناء على انه دليل
النسخ وكذا اطلاق التخصيص على الفعل لانه دليل التخصيص والحاصل ان النسخ من اقسام الكلام
النفسي عندهم وقد مر اليه الاشارة في اوايل الكتاب حيث قال والحكم الكلام النفسي على
الكلام النفسي اذ لولا دلالته عليه لما كان فيه حجة واطلاقه على الفعل او اللفظ تجوز كما
في الحجة وقد ذكر آنفا وسنذكره في هذا الفصل ايضا تبعا ودلالتهما عليه فتدبر **قوله** لا يكون
الفعل في وقت كذا بمنزلة يجب علي الكف عن الفعل في ذلك الوقت فاذا فعل في
ذلك الوقت كان ناسخا لوجوب الفعل الذي هو الكف قبل التمكن منه اقول هذا العنف لا يمكن منا

هذه الصورة حتى يكون مبنيا على هذا القول اذ يجوز ان يحمل القول المتقدم على
وجوب التكرار والدوام بالخصوصية مثل ان يقول صوم يوم الخميس واجب علي دايما
ثم نفطر فيه بعد مضي سنين في كان نسخا بعد التمكن منه ومعلوم انه بعد التخصيص على الدوام
لا مجال لتوهم كونه تخصيصا لا نسخا فتامل **قوله** تقدم الفعل وتاخر لما كان حكم تقدم
الفعل وتاخره واحدا لم يكن للمجهول حال حكم مختص به فلهذا لم يتعرض له **قوله** لان دلالة
القول على مدلوله اقوى قال الشيخ في حاشية المطالع دلالة الفعل اقوى لان الافعال
لكونها آثار المعنى وهي تدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف
الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ولا يخفى ما بين الكلامين
من المدافعة وايضا يظهر مما نقلنا ان قول الشارح بخلاف الفعل فانه مختص بالموجود
المحسوس محل نظر ايضا ضرورة ان المعنى وهي ليست من المحسوسات وكلامه مبني على
ان دلالة الفعل مختص بالاشارة الحسية وانت تعلم ان هذا الاختصاص غير بين لا مبين بل
لا يبعد ان يقال دلالة الفعل تتناول المعدوم في الجملة لدلالة الافعال الدالة على
السخاوة على عدم البخل اللهم الا ان يخص الكلام بالدلالة بالذات لا بالواسطة
ولو قال لانه يعم جميع المعدومات والموجودات المعقولات والمحسوسات التي تدخل تحت القصد
بخلاف الافعال لصح الكلام ويندفع الثاني واما الاول فهو المدافعة بين الكلامين
فيمكن دفعه بان دلالة اللفظ وان جاز فيه تخلف المدلول عن الدال في الخارج لكن لم
يتخلف فيها الظهور وهو المعتبر ههنا في بيان الترجيح والا فعدم تخلف المدلول عن الدال

الوضع اللفظي لكلام النبي صريح قطعي كالفعل **قوله** وايضا القول دلالة متفق
عليه لا يخفى عليك ان رجحان دلالة القول لا يدل على دلالة القول ظاهرا فنقول
في توجيهه ان المرجح الثلثة على ان دلالة القول لما كان اقوى مثلا كان تبيين الحكم
بكون القول اضافوا ناسخا للفعل حتى يكون الاقوى رافعا للاضعف دون العكس
على ما هو شان الحكم فيسقط هذا الثاني **قوله** لما سيأتي بحث تخصيص الكتاب بالكتاب فيسقط
ما ذكره العلامة من ان هذا وعده من غير الوفاء بها **قوله** كما تقدم اي في الصنف الاول
من القسم الاول من انه اذا تقدم القول كان الفعل ناسخا له بناء على جواز النسخ قبل
التمكن واما اذا تقدم فلا تعارض فيما تقدم وههنا يكون القول ناسخا لحكم تكرر الفعل
نفعله كما تقدم لم يرد به النسخ في تمام الحكم بل من مجرد كون الفعل على تقدير تأخره ناسخا
للقول قبل التمكن **قوله** من جنس واحد قال في شرح الشرح احتراز عما اذا اختلفا
بالجنس فانه لا ترجيح بالكثرة كنصين وقياسين بخلاف ما اذا تعارض القياسان ووجد
على وفق احدهما دليل وههنا الدليلان من جنس واحد وهو وقوع كل من القول
الفعل بيانا وقد فات الوجه الاربعة ايضا على تقديم القول انتهى واراد النقض
تناول الظاهر حتى يتصور التعارض بين القياسين وغيرهما وقد يوجه الكلام بان المراد
بالدليل ههنا الدليل الشرعي ويكون الدليلين وهو القول والفعل من جنس واحد اذ هما
من جنس السنة واقول لا يخفى ما فيه اذ دلالة الكتاب قد يكون بعضها اقوى من بعض وكذا
فوق البعض وح فيقدم دليل آخر في صورة التعارض الفعل على وفق الاضعف

فلا

فلا يكون مرجحا له اذ اساوي الاضعف بسببه مع الاقوى او كان اقوى بعد
وان اريد بالتعارض المساواة العرفية فلا فائدة في هذا الكلام ولا وجه لكونهما
من جنس واحد وذلك ظ فتأمل **قوله** فان قيل فلم يصار الى التوقف ههنا
قال في شرح الشرح وههنا بحث وهو انه بعد ما بين ترجيح القول بالوجوه المذكورة
فسؤال التوقف ليس ببعيد وانما يتوجه السؤال بانه لم لا يصار في الاول الى التوقف بل
ترجيح القول كما ذكر الآمدي من غير توقف اقول لعل الشارح اشار بهذا الى ضعف ادلة
رجحان القول وان الاولى عنده التوقف وذلك لان رجحان الشيء لا يقتضي
تأخره فتأمل **قوله** فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للاول هذا اذا كان القول
خاصا به والا فالفعل مخصص للقول كما تقدم ولا اعتماد على ما تقدم لم يفصل
ههنا وفيما يأتي من نظيره **قوله** والمختار تقديم القول لترجيحه والقول بانه تأخر
عن الفعل زمانا ذكر في شرح الشرح ان العلامة زعم ان الرابع لا يتمشى ههنا فاشار
المحقق الى انه يتمشى ولكن بوجه ادق تقريره ان العمل بالفعل يبطل حكم القول
بالكلية والعمل بالقول وان كان يبطل الفعل في حقه وفي حقنا لكن لا بالكلية اذ
لا يبطل في حقه الا دوام الفعل واستمرار حكمه دون اصل الفعل فانه قد فعل مرة
ولا يتصور ابطاله اقول ههنا بحث اذ قد مر في تعارض الفعلين ان الثاني نسخ
لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم
قد وجد محال فالعمل بالقول لا يبطل حكم الفعل بل انما يبطل حكم الدليل الدال

القسم الاول لعدم التكرار فيه ايضاً لا على الاخيرين لان حكم الفعل متكرر فيهما الثوب
فيه بحث لان ما ذكره الشارح ليس الا وجها خاصا للوجوه الاربعة التي ذكرها المص في
ترجيح القول في حق الامة وقد علمت انه لا يعتبر حكم هذه الوجوه في حقه ثم بيانا
انا غير متعبدين بالفعل لما لم يحصل دليل قطعي على ان القول متأخر في حقه الا الحكم
متأخر ومجرد الظن لا يعتبر ههنا واذا كان كذلك فكيف يعتبر الظن الحاصل ههنا
الوجه ويحكم بسببه بتقدم الفعل والعمل بالقول اذ ظاهر ان هذا الوجه لا يفيد الا
الظن اللهم الا ان يقال الظن الحاصل بالوجوه الاربعة المذكورة ظن ضعيف ينبغي
عدم اعتباره فيما لا يتعبد بفعله ح والظن الحاصل بالوجه الذي ذكره الشارح ظني
قوي يصلح ان يعتبر ويرجح القول بسببه فتدبر **قوله** ولا يخفى ان هذا ان يكون
المتأخر ناسخا للمتقدم عند العلم بالتاريخ والثلثة عند الجهل في حق الامة انما
يكون اذا كان القول المتأخر متعديا على الناس والا فلا تعارض في حق الامة
اذ التقدير انه لا دليل على التكرار فلا يثبت الفعل الا مرة واحدة هذا
آخر ما تيسر لنا في شرح السنة والحمد لله الموفق للخير **قوله** بل يجب استمراره اذا بقي
من الجيلين واحد يلزم على هذا المذهب ان لا يحصل العلم بالاجماع الذي كان حجة
ولا يجب العمل به الا بعد موت الجميع على صفة الاتفاق **قوله** بعد خلاف
مستقر من حي من حي متعلق بالخلاف وذلك بان يختلف الامة على قولين ثم يحصل
الاتفاق منهم ومن بعضهم فقط او مع بعض آخر يوجد بعد الخلاف وعلى الوجه

على التكرار وحكم الدليل الدال على التكرار انما هو التكرار وقد بطل التكرار بالكلية
بالعمل بالقول ويمكن ان يجاب بان الدليل الدال على وجوب التكرار دليل على وجوب الفعل
ايضا فيصدق ان العمل بالقول ابطل حكم الدليل المذكور بالكلية ويمكن ان يقال
عند تعارض القول والفعل يحتمل ان ينسخ الفعل عنه ثم على سبيل التكرار ففي هذه الصورة
اذا عمل بالقول صدق ان حكم الدليل الدال على التكرار قد بطل الا بالكلية في حقه بل
يقول يحتمل ان لا يبطل في حق الامة اصل الفعل في هذه الصورة اذا عمل بالقول كذلك
بان يكون القول بعد التأسي بل ابطل التكرار في حق الامة ايضا بان يكون التأسي على
سبيل التكرار قبل القول ويمكن ترجيح القول والعمل به ترجيح في مثل هذه الصورة فتأمل
ثم قال مقتضى كلام المتن والشرح تقديم القول في حقه وفي حقنا جميعا لكن مقتضى ما سبق
ان يكون ذلك في حقنا واما في حقه التوقف وبهذا صرح الشارح العلامة اقول فيه بحث
اما اولا فلان كون مقتضى كلام المتن هو ذلك غير ظاهر فان المص بعد ما اختار الوقف
في القول الخاص به والاخذ بالقول فيما اختص بالامة قال في هذا الشق فان جهل
التاريخ فالثلثة وليس في هذا الكلام الا الاحالة على السابق فمقتضاه مقتضى ما سبق
واما ثانيا فلان القول بتأخير القول في حق الامة بالتوقف في تقديمه وتأخيره في
حقه في قوة احد قولنا ولا وللامة تعسف ظاهر فلهذا عدل الشارح المحقق عن مقتضى
ما سبق فتدبر **قوله** وفيه نظر وحاصله ان ليس المختار الوقف بل الارجح الاخذ
بالقول حكما بتقديم الفعل لئلا يلزم التعارض الموجب للنسخ وهذا النظر رد على

صدق انه يتحقق الاجماع ممن خالف وكان حيا عند الاجماع او من غيبة وذلك
بان مات هؤلاء الذين في القرن ثم توجد بعدهم جماعة اتفقوا على واحد منهما واراد
بالخلاف المستقر ان يأخذ كل واحد مذهبا واحترز به عن الخلاف الواقع حين المباحثة
والمنازعة قبل قرار المذاهب على ما سيجيء فقيل لا يتحقق ذلك الاتفاق وقيل يتحقق
لكنه لا ينعقد به الاجماع وقيل يتحقق وينعقد به الاجماع فعلى الاول النفس داخل
في المحدود وخارج عن الحد بقيد الاتفاق وعلى الثالث داخل في المحدود فلا يحتاج
الى قيد يخرجه وعلى الثاني يحتاج الى زيادة القيد المذكور قوله وح لا يفيد اقول
وايضا يلزم خروج الاجماعات الحاصلة بعد الصحابة قوله ثانيهما انه لو اراد به اتفاقهم
هنا بعد التنزل ارادة التخصيص اقول يلزم خروج الاجماع الذي خالف فيه غير
المجتهدين من العلماء والعوام واما ما ذكره فمردود بمنع احد امرين اما جواز
خلو الزمان عن المجتهد بل وقوعه واما على ان الاجماع لا يتحقق بمجرد وجود مجتهد
في عصر وحكمه بما فيه بناء على ظاهر اللفظ وان كان مضمون السمعي يدل على كون
قوله حجة وظاهر انه اذا كان حجة كان داخلا في الاجماع قوله والاولى بعيد
حجيته فيه والكلام في الاجماع الذي كان حجة شرعية وح يحتاج في تصحيح تعريف
المصنف الى عناية بان يخص الامر بما يتعلق بالدين بقرينة ان الاجماع من الادلة
الشرعية ثم لا يخفى ان الدين يتناول الاعتقاد ايضا فح يحمل المجتهد على ما يتناول
المجتهد في الاصول الكلامية ايضا فح يشمل تعريفه اجماع اهل الكلام

الاجماع المطلوب من هذا الفن قسما منه ولو حمل الدين على ما يخص الفروع
لاحتاج الى حمل المجتهد على غير الفقيه على ما هو المتبادر في هذا الموضع وح
يعلم حال اتفاق اهل الكلام بالمقايسة فتدبر قوله في نقل الحكم اليهم لان
الاجماع على الحكم انما يكون بعد معرفة المجمعين ذلك الحكم والمعرفة يحصل بنقله
اليهم اقول فيه نظر لان المعرفة قد يحصل بالكتاب مثلا وهو متواتر غير محتاج
الى نقل آخر ثم العلم بالاتفاق يتوقف على نقل الحكم من بعضهم الى بعض واما الاتفاق
في الواقع فلا يتوقف عليه وايضا بعد التنزل عن ذلك فنقول انتشارهم في
الاقطار في زماننا هذا لا يمنع نقل الحكم اليهم اذا كانوا قليلين مجتمعين في
بعض البلاد في بعض الاعصار كما في اوائل الاسلام قوله لا نعرف من الاجماع
اقول فيه انه قد ينكر الشيء واحدا دليله مستعد ذلك للتأكيد قوله الذي القوي منه
رد ذلك لانه لا ينسخ قوله فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر به اقول فيه انه
يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا افتى كذا كان على كذا ثم نسيا ويعلم اولا
عمروا في الوقت المعين كان على هذا الحكم وهكذا قوله وهو انه يشكل في مقابلة
الضرورة وهل هذا الا مثل الشبهة التي دحضت في الضروريات وتلك الاحتمالات مثل
الاحتمالات المذكورة فيها فاما مع تلك الاحتمالات قد نعلم الاجماع قطعا ومثل تلك
الاحتمالات لا يجري في العادية على ما مر في تفسير العلم ولا يقدح في كونها من اقسام العلم
ان تلك الوجوه لا تجري في الاجماع المنعقد في اوائل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا

عن المجتهدين قوله الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون اقول
لا يرد ان هذا مما علم من الدين ضرورة وفي مثل هذه الصورة لا يحتاج الى الاجماع
لان المقصود العلم بتحقق الاجماع في الجملة نعم لو كان المطلوب اثبات جواز تعلق العلم
بالاجماع فيما لا حجة فيه غيره لكان واردا اقول لكن يبقى الكلام في ان هذا الجواب
لا يدفع الشبهة عن المقام الثالث اذ علم المجتهد بانهم قدموا القاطع على الظني
لم يحصل على هذا التقدير بالنقل اليهم ولا يصح قوله وما ذلك الا بشهرة عنهم
ينقلها الينا ثم يمكن ان يقال الاحاجة في المقام الثالث للكل اذ يجوز ان يكون
من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذي يحتج به وح لم يحتج في المقام الثالث ويكفي
ثبوت المقام الثاني قوله منها انهم اجمعوا اقول معرفة هذا الاجماع يحصل بخبر
الاحاد فلا يفيد اذ ح لا يثبت كون الاجماع حجة قاطعة وهو المطلوب ودعوى
كون هذا متواترا ممنوع ولو سلم فغاية العلم التواتر باللفظ لان التواتر لا يعتبر
في غير المحسوس على ما يجيء ح فنقول لعل اللفظ الدال على قطعهم بذلك ظني الدلالة
فلا يفيد القطع اللهم الا ان يقال نعلم ذلك منهم قطعا وان كان متواترة معنى
وكان دلالة اللفظ عليه قطعا ولا يخفى ان مثل هذا يرد على الدليل الثاني
الذي يقتضيه المقام ويمكن دفعه بما مر هذا واعلم ان الامامية ذهبوا الى حجية
الاجماع لكن لا من حيث انه اجماع بل من حيث دخول المعصوم فيه فالمراد بالشيعة
ان كانت الامامية فالدليل لا ينهض عليهم اللهم الا ان يقال المراد انهم اجمعوا

على القطع بتخطئة مخالف الاجماع من حيث انه اجماع لا من حيث دخول المعصوم
كما يجيء نظيره في اواخر الشرح وان كان البعض المنكرون للاجماع مطلقا فلا حاجة
الى هذه العناية لكن المراد هو الاول على ما يدل عليه ساير الكتب قوله واورد
عليه نقضا اجماع الفلاسفة هذا النقض للمقدمة القائلة من ان العدد الكثير من
العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شيء الا عن قاطع وذلك اذ المراد
بالاجماع المعنى اللغوي واما الاجماع الذي يقطع بتخطئة مخالفه فالمراد به الشرعي
المصطلح لا غير ولو اريد المعنى الاصطلاحي وهو اتفاق العلماء المجتهدين من
دين محمد صلعم فتقرير النقض ان اتفاق المجتهدين على القطع انما يدل على وجود
القاطع بناء على كونهم علماء عارفين بما اخذ ما اجمعوا عليه ولا مدخل فيه
لخصوصية كونهم علماء شريعة محمد صلعم وبما قررنا يندفع ما به يجاب عن النقض
بان اتفاق الفلاسفة وكذا اتفاق اليهود ليس اجماعا فخرج اتفاقهم بقيد
الاجماع ايضا بل الحق ان اجماع الفلاسفة خرج بقيد الشرعي والفرق بينه وبين
العقلي ان اشتباه الصحيح بالفاسد في العقلي كثير والتمييز صعب بخلاف الشرعي
فان الغلط فيه من جهة اشتباه القاطع بالظني والتمييز القاطع عن الظني بين
لا يشتبه على اهل التمييز واقول فيه نظر اذ الشرعي قد يكون عقليا كاكثر
المطالب الكلامية وح يشتبه الصحيح بالفاسد فيه كالاجماع على حدوث العالم بل
الاجماع على قدم العالم اجماع على امر شرعي ايضا الا ان المجمع عليه غير صحيح شرعا قوله

دل عليه وجود صورة من الاجماع وهو اجماع العلماء الكثير من المحققين على القطع
فانه يدل على وجود القاطع بمقتضى حكم العادة بخلاف الاجماع على الظن ح
فيظهر فايدة افحام القطع بتخطية المخالف للاجماع والفرق بين ما ذكره المص من
الدليل وما سيجي من الدليل المنقول عن امام الحرمين في ان الايراد الذي سيرد عليه
لا يرد على دليل المص ثم لا يخفى ان الدليل المذكور صريح في الشق الثاني من السؤال
الذي اورده السايل فالترديد للاستظهار والجواب اختيار الشق الثاني والالزام
منه لما كان هو الدور قال فاندفع الدور ويمكن ان يقال اللازم في الشق الاول
هو الدور ايضا لان دليل الكبرى عين المدعى فيضم الصغرى معها كان الدليل موقوفا
على الدعوى فالدور لازم على كل حال فلهذا التعرض لدفعه او فساد الشقين بفساد
وعلم ان مستند الاجماع وان كان ظنيا لكن بعد الاجماع يحصل القطع لهم و
لنا فتدبر وحاصل الجواب ان حجية الاجماع المطلق انما يثبت بوجود اجماع معين
للحجية وذلك بان وجود ذلك الاجماع المعين لا ينفك عادة عن النص القاطع
فالعلم بحجية الاجماع يتوقف على العلم بوجود النص والعلم بوجود النص يتوقف
على وجود ذلك الاجماع لا على حجيته فلا دور فالسايل التبس في قوله بنص يتوقف
على الاجماع فانه ان اريد انه يتوقف على وجود الاجماع فلا دور وان اريد
توقفه على حجيته فلا يلزم قوله يلزم تعارض الاجماعين فان قلت انما يلزم تعارض
الاجماعين لو لم يكن الاجماع قاطعا باعتقادهم فلو كان قاطعا باعتقادهم ولم

يكن قاطعا في نفس الامر لم يلزم التعارض ومجرد كونه قاطعا باعتقادهم
لا يستلزم حقيته لان كون المجمع عليه حقا في نفس الامر اول المسئلة وعين النزاع
قلت قد مران الاجماع على القطع يدل على وجود القاطع فلو كان الاجماع
قاطعا باعتقادهم فكان اجمعوا على القطع بكونه قاطعا لانه لو كان اعتقادهم
انه قاطعا مظنونا لم يقطعوا بكونه مقدما على القاطع عادة مع ان كونه
مقدما على القاطع مما هو مقطوع به عندهم واذا ثبت انهم اجمعوا على القطع
بكونه قاطعا فيلزم وجود القاطع في الواقع على ما علمت فيتوجه اخص اللازم من
الاجماعين للاجماع على كون الاجماع قاطعا والاجماع على كون الاجماع قاطعا
في قوة الاجماع على القطع مما اجمع عليه والاجماع على القطع يدل على وجود
القاطع في نفس الامر فلابد من وجود القاطع في المجمع عليه فيكون حقا قوله
من غير تقييد ولا اشتراط اقول فيه نظر لان ذلك القول منهم اما مطلق فلا تقييد
اصلا او عام فلا يدل على ما يدعيه لو لا دلالته ظنيه ويجري فيه التخصيص بما بلغ عدد
بحجيه عدد التواتر والمقتضى القطع وان اريد تخصيصهم على اعتبار غير هذا
العدد فهو بل يظهر اذ معلوم من التتبع عدم هذا التخصيص منهم فتدبر قوله
ولان حجية غير وارد غير الاجماع الذي بلغ عدد مجمعيه عدد التواتر وهو عطف على
قوله اذ عرفنا يعني ان حجية الاجماع الذي من هذا القبيل يثبت من غير ورود هذا
الايراد عليه واما حجية غير ما هو من هذا القبيل فنحن انما نثبته بالظواهر لا بهذا الدليل

[illegible]

فلا يرد شيء قوله ويثبت حجية الظاهر بالاجماع من هذا القبيل جواب سؤال ناشئ
من هذا الكلام كان سائلا يقول لا يجوز ان يكون الاجماع الذي لم يبلغ عدد مجمعيه حد
التواتر حجة لان حجيته انما تثبت بالظواهر وحجية الظواهر انما تثبت بالاجماع
فيلزم الدور واجاب بان حجية غيره تثبت بالظواهر لا حجيته وتثبت حجية الظواهر
بالاجماع الذي بلغ عدد مجمعيه حد التواتر لا به فيندفع الدور ويمكن ان يكون اشارة
الى تتميم الكلام وتحقيق المقام حتى لا يلزم الدور فعلى هذا معنى قوله فيندفع الدور انه
لا يرد الدور ولا يتوجه وربما قيل انه تعليل لقوله فيندفع الدور وقدم عليه وكان
المقصود منه دفع الدور الذي سيورد المصنف على حجة الشافعي ذكره هنا بترتيب ان بعض
مقدماته يذكر هنا ويخدشه بان احدهما انه خلاف الظاهر اللفظ وثانيهما ان
هذا انما يحسن لو نقل المصنف ان الشافعي استدل على حجية الاجماع بدليل اخر وليس كذلك
ولعله لم يتعرض للجواب من قبله هناك قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق يلزم
منه كون العلماء المتفقين على حكم في عصر على الحق بناء على ان المراد من الطائفة
العلماء على ما هو المتبادر منها في عرف المتشرعة على ما مر ويلزم منه بعد هذا الحمل
ان يكون في جميع الاعصار تحقق طائفة من العلماء وليس كذلك اما عند من جوز الزمان
خاليا عن المجتهد فظاهر واما عند من لم يجوزه فلانه لا يلزم عنده تعدد المجتهد الذين
هم ان المقصود من الحديث ان دائما يوجد من علماء دين محمد صلعم من كان على الحق
قوله والاحاد وان لم يتواتر فقد تواتر القدر المشترك اقول فيه نظر لان التواتر

القدر المشترك انما يلزم لو كان دلالة تلك الروايات على القدر المشترك بطريق
القطع وغاية ما يسلم انها دالة عليه على سبيل الظهور فلا يلزم القطع بمعناه
وذلك كالمتواتر اللفظ الظاهر المعنى فانه وان كان قطعي السند لكن لما كان ظني
الدلالة لم يحصل القطع بما دل عليه ولعل الشارح المحقق لورود هذا الايراد على
دليل الغزالي نسب الاستحسان الى المصنف ايماء الى انه غير مرضي عنده قيل في بعض الحواشي
اسند الاستحسان وعدمه الى المصنف اشعارا بانهما غير مرضيين عنده اما الاول
فلما يذكره الشارح في بحث الخبر ان كل واحد من الاخبار المروية في اقدام علي عم لا يفيد
الشجاعة وكذا الاخبار المروية في اعطاء حاتم بل انما يلزمان من المجموع من حيث هو
مجموع واما الثاني فلما مر من ان اسناد الاجماع واثبات حجيته بالظواهر لا يستلزم الدور
اقول فيه نظر اما اولا فلانه ليس مراد الشارح ان تعدد الواقعة مما لا بد منه في تحقق التواتر
بالمعنى وحصول القطع منه بل ذكر ذلك في خصوص المثالين المذكورين وذلك لان
السخاوة والشجاعة لما كانت ملكة للنفس فمجرد واقعة لا يحصل الملكة فلم يذكر ذلك
هذا غير جار في روايات حجية الاجماع وهو ظاهر واما ثانيا فلان معنى قوله فلا يصح اسناد
الاجماع انه لا يصح الاسناد اليها لان القطعي لا يستند الى الظني لا لانه يلزم الدور
حتى يندفع بما ذكر على انه لو كان كذلك لم يكن دليل الغزالي دليلا مستقلا وبناء الكلام
على انه جعله دليلا مستقلا ولهذا اورد الدور على حجة الشافعي ولم يدفع عنها
فتدبر واعلم ان دليلي الغزالي قصد بهما اثبات كون الاجماع حجة قطعية اما دليل

الشافعي فسوق الكلام يدل على انه قصد به اثبات حجية الاجماع في الجملة
لا انه اثبته بالظاهر الا ان نظرنا كان واردا على الدليل الذي استحسنه المصنف ويمكن
ان يجاب بانه يحصل القطع بكون المراد ذلك من المجموع فتامل تعرف هذا منه
اقول ويرد على قوله فلولا انها صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق
على قبولها انه ان اريد بكونها صحيحة قطعا الجزم بانها كلامه عم كان الشرطية ممنوعة
اذ يجوز الاتفاق على قبولها بمجرد ان لا طعن في روايتها وان اريد الجزم بكونها
احاديث صحيحة لا موضوعة وحاصله الجزم بانه لا طعن في روايتها فذلك لا يستلزم
الجزم بكونها كلامه عم والا لكانت قطعية والتالي ان ما ذكره من الجواب يرجع اليه
قوله فلولا انها صحيحة قد عرفت ان القطع بصحتها لا يستلزم القطع بما دلت عليه لانها
ظاهرة فيه الا ان يقال الامة تلقاها بالقبول سندا ودلالة قوله بعد العلم بوجوب
العمل بالظواهر انما قيد بذلك لان التوافق على الظن ممتنع عادة اذ لم يعلم
بوجوب العمل بالظواهر ويمكن ان يقال انه اشارة الى دفع دور تقريره ههنا وهو
ان الاتفاق على مظنون انما يكون بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر والعلم بوجوب
العمل بالظواهر انما يحصل بالاجماع كما مر فلو كان ذلك الاجماع يرجع الى الاتفاق
على المظنون كان دورا فاجاب بانه يمكن الاتفاق على المظنون بعد حصول العلم
بوجوب العمل بالظواهر من طريق آخر مثل كونه من ضروريات الدين او كونه متواترا
منه عم بالمعنى وبهذا الكلام يندفع الدور الذي كان اورده على حجة الشافعي قوله

فان كل واحد وان كانت دلالته ظنية لكن حصل القطع بالمراد من المجموع منه

اه في اخبار الاحاد [illegible] بالصحة بهذا المعنى ولا يلزم كونها كلامه عم [illegible]

قال الله تعالى نزلنا عليك الكتاب اقول هذا منقوض بالسنة والقياس فان
اجيب بان رجوعهما بالكتاب كان جوابا عن الدليل اذ رجوع الاجماع اليه
كما اشار اليه الشارح في الجواب الثاني والاية الثانية منقوضة بالقياس مع ان اراد بقوله
كون غيره اليه تبيانا لما يحتاج اليه فلا يلزم تبيان المبين اذ من المعلوم ان لا يكون تبيانا
بالفعل لكل شيء بل بالنسبة الى البعض انما يكون تبيانا بعد تعمق النظر قوله
وعدم استلزام النهي لجواز الجواز الوقوع بل يكفي الامكان الذاتي والا لامتنع
تعلق التكليف بالكفار والعصاة كما مر قوله لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام
وان كان عارفا باستنباط الاحكام عن الادلة التفصيلية اذ لا ايمان له والمؤمن
والامة وكذا الايمان له الادلة العقلية لان الاجماع على القطع بتخطئة المخالف للاجماع
انما هو على القطع بتخطئة مخالف ذلك الاجماع المفسر بهذا التفسير وقوله والا لم يعلم
اجماع متعلق بالثاني وتعلقه بالاول والثاني معا غير بعيد اما الثاني فظاهر واما الاول
فلانه لا يحصل الاتفاق من العلماء الخارجين عن الملة قوله عند اتفاق المجتهدين
يجزم على المقلد المخالف اقول من قال باعتبار قول المقلد يمنع هذه المقدمة ويرد
على قوله فغايته انه مجتهد خالف فيعلم عصيانه بالمخالفة امران احدهما انه انما علم
عصيانه بالمخالفة لو انعقد الاجماع دونه وهو لم يثبت بعد على انه لو فرض كونه
مجتهدا لم ينعقد الاجماع دونه البتة واقول وعلى تقدير كون اتفاق من عداه الا على
وجود قاطع فيعلم عصيانه بمخالفة ذلك القاطع على ما مر في شرح الشرح ثم اذا استند

الاجماع قد يكون ظنيا جليا على ما مر مرارا واما حمل الكلام على ان المراد
انه لو فرض ان ذلك المخالف مجتهد نشأ بعد انعقاد الاجماع فلا شبهة في عدم مخالفته
لعصيانه لكونه مخالفا للاجماع على ما قيل اقول فلا يخفى ما فيه من التعسف ومنافاتها
ان هذا يدل على ان قول المجتهد الفاسق ليس بمعتبر في انعقاد الاجماع وسيجيء
ان المختار خلافه اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المراد مخالفة الاجماع المقلد
للمجتهد حرام اذا كانت المخالفة برايه وان كان باتباعه لمجتهد آخر سابق لم يكن
مما نحن فيه لان المراد من اتفاق العلماء اتفاقهم في الراي لا في التقليد فالمراد باتفاق
المجتهدين اتفاقهم من حيث هم مجتهدون ومن المعلوم انه يحرم على المقلد مخالفة
المجتهد برايه ولو لم يحمل كلامه على هذا بل يحمل على ما حمله شارح الشرح وهو انه حرام لمخالفته
الاجماع يرد عليه شيء ثالث وهو انه يجوز ان لا يحصل عدد جماعة بدونه اللهم
الا ان يقال حقيقة الاجماع حصلت ههنا لان مفهوم الظواهر الدالة على حجية الاجماع
يتناول الاثنين بل الواحد ايضا وان كان منطوقها لم يتناولهما على ما يجيء
ودعوى نفي الايراد بان بناء كلام المص ههنا على زعم ان الاجماع ينعقد دونه او ان
اتفاق من عداه يدل على وجود قاطع فان منع المورد الامرين فهو الايراد الاول
وبعد تسليم احد الامرين يندفع النظر الثاني لان مخالفة القاطع كفر لا يجتمع مع الفسق
وفيه انه سيجيء ان مختار المص انه لا كفر الا فيما كان من ضروريات الدين قوله
فهو كغيره من اصحاب البدع الظاهرة وحكمه ما ذكره بقوله ثم غيره وسيصرح به انهم

تقييد المبتدع بالظاهر ليخرج المبتدع الخفي كالخلاف في البسملة وزيادة الصفات
وفي الفروع كالقول باباحة النبيذ فغير راجع الى المجتهد المبتدع بما يتضمن
التكفير قوله وكل حكم شرعي لا دليل عليه وجب نفيه وذلك كالحكم الشرعي فرض
الاتفاق عليه من غير المجتهد المبتدع او لحجية الاجماع فيما نحن فيه والحكم بكونه لا دليل
عليه مطلقا انما بناء على ان القوم بذلوا جهدهم في اثبات حجية الاجماع فلو كان
هناك دليل آخر ينبغي ان لا يفوت عن هؤلاء الجماهير الاعلام المفتشين له الباحثين
عنه او على ان الاصل عدمه وتحقيقه ما سيجيء ان كل شرعي لا مدرك له شرعا فعدم المدرك
الشرعي مدرك شرعي لعدمه اما عند المعتزلة فبناء على قاعدة اللطف واما عند
الاشاعرة فبناء على حكم العادة وبما قررنا ظهر فائدة التقييد بالشرعي قوله
وقد يقال قوله هذا اي هذا الذي ليس قول سائر المجتهدين لو قيل كان الى لا عليه
لان اعتبار قول احد تعظيم لقائله وتنشيط له خصوصا اذا كان مخالفا لجماهير
الاعلام لدلالته على انه وحده راجح على الجميع وكل ما كان للفاسق لا يقبل في
حقه وبما قررنا ظهر انه اثبات للمقدمة الممنوعة وليس كلاما على السند على ما في
شرح الشرح ومنع الكبرى مكابرة قوله خلافا للظاهرية المتمسكين بظواهر
الكتاب والسنة وذلك لان ظواهر الكتاب والسنة مخصوصة بالحاضرين لزم اعتبار الصحابي
الذي بلغ درجة الاجتهاد بعد نزول الآيات وصدور الروايات وايضا لزم اختصاص
آيات الاحكام بالحاضرين فكان اثباتها لغيرهم بالقياس وهو خلاف المختار

الاولى التمسك عليهم بالادلة العقلية دون السمعية لانه لما كان من مذهبهم الاخذ
بالظواهر وظواهر الآيات والروايات تدل على الاختصاص فلا ينبغي الاحتجاج
معهم بالظواهر بل لو استدل معهم بها لينبغي اولا ان يلزمهم ان ظواهرها ليست
مقصودة والا لزم المحذور المذكور فلا بد من العدول عن الظاهر ثم الاستدلال
بها عليهم وما في شرح الشرح ان دلالة العقلية لا تنتهض عليهم لانهم لا يسلمون
الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع معناه انهم خصوا الاجماع الذي قطع
بتخطئة مخالفه باجماع الصحابة اقول الجواب عنه انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف
الاجماع مطلقا من غير شرط ولا تقييد على ما مر فان قلت لهم ان يخصصوه باجماع
الصحابة بغاية الظهور والمفهم القطع على ما طلقت الادلة السمعية ايضا لا يفيد الا
الظن فتدبر قوله وثانيها تعارض الاجماعين المراد بتعارض الاجماعين ان يكون
لازم احدهما مثل جواز الاجتهاد في الخلافيات منافيا للازم الآخر كعدم جوازه
ويمكن ان يقال ان المراد المجمع عليه في احدهما مناف للمجمع عليه في الآخر وذلك لان
الاجماع الاول على جواز الاجتهاد في الخلافيات والاجماع الثاني على اخذ احد الطرفين
وهو في قوة الاجماع على عدم جواز الاجتهاد فالمجمع عليه في احدهما ينافي المجمع عليه في
الآخر قوله وذلك جار في الصحابة قبل تحقق اجماعهم وجار في اجماع الصحابة على
ان ما لا قاطع فيه من الاحكام يجوز فيه الاجتهاد اذا كان منعقدا قبل اجماعهم على
حكم مخصوص من الزام بعد الاجماع على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ولم ينعقد

الاجماع على حكم اصلا مكابرة اقول وبما قررنا وحملنا اجماعهم على اجماعهم في
الاحكام لا على اجماعهم على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ولا حاجة لما ارتكبه
شارح الشرح من تبديل لفظ القبل بالبعد فتدبر قوله سيما السوالب فوق الآحاد بدون
فيه لان ما نحن فيه من قبيل الايجاب ارجاعه الى السالبة لا يفيد لان اهل العرف يفهمون
هذا المعنى من عبارة السالبة لا مما يستلزمها وفي قوتها والظاهر انه لبيان الواقع
وتتميم الكلام قوله وخالفوه غلطا او عمدا فان قلت الظاهر ترك قوله عمدا اذ لا بد
من اعتبار عدالة المجمعين والا لم يحصل الاعتبار بقولهم لم ان يكذبوا في قولهم لجواز فسقهم
هذا ايضا والعبرة بالرأي دون القول وبعد اعتبار العدالة لا يتصور المخالفة
عمدا قلت مقصوده ايضا ان مخالفة الراجح عمدا فسق وهو بعيد عن العادل ايضا
عن العدول على انه يمكن ان يقال المراد بمخالفة غلطا انهم عرفوا كونه راجحا لكن نسوا
ذلك في المخالفة وعمدا انهم تركوه لعدم اعتقادهم كونه راجحا مع كونه راجحا في الواقع
احتمال كون مستند المخالف مساويا بالمتمسك الكثير بل ايضا بعيد والظاهر بطلان نزدد
المخالف وكثرة المجمعين ان يكون النسبة بينهما بحيث يستبعد العقل توافقهم على المرجوح
والملائم على الراجح والمساوي قوله بعد انعقاد اجماعهم وبقائهم فالمراد باستمرار
الاجماع على انقراض العصر ان لا يظهر المخالفة لا من احد من الذين كانوا اجمعوا ولا ممن نشأ
بلغ درجة الاجتهاد في زمان بقاء واحد منهم قوله فقد اشتهر ان اجماع اهل المدينة اشار
الى انه بهذا الكلام لا مثله قوله فيستبعد كون المكان له مدخل من حيث هو

مكان ولاثبات مدخلية من حيث كونه مهبطا للوحي قوله او غايبين عن بلدتهم اي بالاجماع
بقرينة ذكر التفرق سابقا والحاصل ان كل واحد من المذكورات الثلث مانع من المباحثة والمذاكرة
بينهم واظهار الحق اما التفرق فظ واما الغربة فبسبب اشتغالهم بمشقة الغربة وبسبب الخوف من
المخالفين واما الاختلاط فلعدم تمييز الاخرين مع ان في الاختلاط بالمخالف فيه تفضيح بالمذاكرة
الصحيح الذي ظهر عليها الانسان فلا وثوق باجماعهم ح ونعلم ان التعاريف المذكورة للاجماع
لا يصدق على اتفاق اهل المدينة وحدها وكذا الدلايل المذكورة على حجية الاجماع لا تنهض عليها
ولهذا استدل عليها في هذا الموضع وح نقول التعريفات المذكورة اما للاجماع المعتبر عند
الجمهور او للاجماع القطعي او للاجماع الاصطلاحي قوله لانه انما يدل على فضلها والفضل
نقل ان الحديث ورد في حق طايفة كرهوا الاقامة في المدينة ويستنكفون عن ملازمة الحضرة النبوية
وح يكون في الخبر اشارة الى تلك الطايفة وربما تخصص من السبب الصغير سببا بخصوص الحكم
على ما يجيء وان سلم فالفرق ظ وهو ان الرواية ترجح بكثرة الرواة انما قام انه يجب على المجتهد
الاخذ بقول الاكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية بخلاف الاجتهاد
فانه لا يجب على احد من المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين ولا بالواحد ايضا لا يقال
هذا مناف لما سبق في مسئلة كثرة المجتهدين في ندرة المخالف انه يدل ظاهرا على وجود راجح لانا نقول
لعل كثرة المجتهدين لا يصل الى حد يكون المخالف نادرا بالنسبة اليها وهذه الصورة يجيء
الفرق وههنا فرق اخر وهو ان الرواية مستندها السماع ووقوع الاحاديث المروية من
البرهنة والحجة ولما كان لاهل المدينة اوفر نصيب في ذلك اذ بها معرفة المروي كانت ارجح واما الاجتهاد

فان طريقه الفكر والبحث وذلك لا يختلف بالقرب والبعد ولا يختلف باختلاف الاماكن
وفيه ان رجحان الرواية ترجح الاجتهاد ايضا قوله للشيعة فيه جوازه لانهم انما ذهبوا
الى حجية الاجماع من حيث دخول المعصوم فيه بناء على ان الزمان لا يخلو عن معصوم
ما لزم من قاعدة وجوب اللطف على الله تعالى فاذا علم كون جميع العلماء اتفقوا على امر
ديني حصل العلم بكون المعصوم عليه السلام ايضا فيحصل العلم بحجة الحكم المذكور لانه ما ذهب
اليه المعصوم وح نقول اذا اتفق اهل البيت عليهم السلام على حكم فهو حجة لكن لا مدخل للكثرة
في حجيتها بل لوجود معصوم واحد في الحكم كان حجة عندهم ولا فايدة للاجماع ح
قوله شرط وتمكن من الخبر او وقدم المعارضة ههنا وقوله والمراد المقلد بيان لدفع التعارض
توجيه الحديث الاخير واكتفى به عن الاول لكن لا يخفى بعد المراد في هذا الحديث بالمامور
المقلد مطلقا لا الجميع الا ان يكون قول الخبر حجة على المجتهد بل على الخبر عند مخالفة
الخبر لهم واذا كان كذلك فيتعين ان يكون الحديثان السابقان امر المقلد وح لا يكون
حجة قوله لكونهم كل الامة والمسلمين لا الصحابة والمؤمنين لان المذكور في الاية لفظ
المؤمنين وكذا في قوله بعد ذلك سبيل المسلمين وقع موضع سبيل المؤمنين قوله
واما من استدل بالعقل بانه لو لم يكن عن قاطع اشار بقوله بانه لو لم يكن [illegible] الى استدلال
امام الحرمين واما من استدل بالعقل بالوجه الذي ذكره المص فلا يكتب له العقول بعد التواتر
على امر هناك فلا ينافي ما سبق وح كان على المص ان لا يكتفي بدليل السمع فانه مشعر بانه
لا يجري دليل العقل مطلقا وقد عرفت انه ليس كذلك قوله فلو لم يبق من المجتهدين الا المجتهد بل

لو لم يوجد في عصر الا مجتهد واحد كان حكمه كذلك **قوله** لمضمون السبيل يعني لو لم يكن قول

ذلك الواحد حقا لتحقق مضمون السبيل وهو عدم خروج الامر عن قابلية الحق بحيث يطلع عليه وان لم

يخالف النص لحجيتها بناء على ان قول ذلك ليس سبيل المؤمنين او اجماع الامة ونحو ذلك وكما يمنع

مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة مضمونه وان كان قوله لم يخالف على اللفظ المبني للفاعل فعلى

ضمير يعود الى عدم حجية اولى من يخالف قول في ذلك الواحد فانه خالف مضمون الدليل وان لم

يخالف صريحه وقد توهم بعضهم عود الضمير الى ذلك القول فلا له ليس بمستقيم فغيره لا واو ان خالف احد

ولا يفيد كونه في شرح الشرح واقول في توجيه قوله ليس بيد ولا يفيد اما الاول فلانه لا يخالف

وجوب اتباع سبيل المؤمنين وامتناع اجتماع الامة على الخطأ وبين قول هذا الواحد واما

فلان حجية قول ذلك الواحد لو كان مخالفا لصريح السمعي كان باطلا بطريق الاولى على ان ذكر

نعرف منه والكلام في عبارة الشرح واقول قد نقل عن الشارح انه كان اولا ليس ثم لم يخالف

على قوله خالف فيندفع الاخير وضمير خالف راجع الى كون قوله حجة لا الى قوله فيندفع الثاني

والمراد بالمخالفة عدم الموافقة اي عدم لزومه من الصريح كما لزومه من المضمون فاندفع الاول والحق

الظاهر ان هذه النسخة على توجيهنا اقرب مما اختاره شارح الشرح فتدبر **قوله** والحق انه

او حجة ارادوا بالاجماع القطعي منه وبالحجة مقابل القطعي وفي المنتهى اكتفى بلفظ الحجة والمراد بها

القطعي والظني فيتوافقان ثم اقول لا يخفى انه على هذا ينبغي للشارح ان يقرر الدليل على وجه

قطعيا في بعض الاحيان على ما في بعض الشروح وذلك بان يقال ان علم موافقتهم باطنا كما علم

موافقتهم ظاهرا لكان اجماعا قطعيا والا لكان حجة ظنية والشارح جرى على موافقة المتن

او البحث حيث قال ربما افاد القطع اشارة الى هذا التوجيه واما قوله ان هذا كله اذا فتى

وانتشر وليس فيه فائدة لان هذا معلوم من قوله في صدر البحث وعرف به الباقون لكنه ذكره

لتوجيه قول اللغة واما اذا لم ينتشر **قوله** لا نسلم من عادتهم ترك السكوت في مثله اقول لا يخفى ان

هذا الوهم انما يتم في التوقير والهيبة واما قلنا لو تم لان بعض الامثلة الجزئية لا يفيد الدعوى

الكلية فمن عدم خوف البعض من بعض لم يلزم عدم خوف كل واحد من كل واحد خوف البعض من

بعض لكن الى **قوله** لتلاحق المجتهدين اي لحوق المجتهدين اعترض عليه في شرح الشرح بان هذا

ليس بواجب بل غايته الجواز فمن اين يلزم عدم تحقق الاجماع اقول يمكن ان يقال انه وان

عادة وان لم يجب عقلا فتامل فيه **قوله** قالوا ولا عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر

الصحيح ان اطلع اقول تقريره لو لم يشترط الانقراض لزم عدم العمل بالخبر الصحيح

تقدير اطلاع احد عليه فقوله ان اطلع بيان للوضع الذي ترتب عليه التالي وهو عدم العمل

بالخبر في المقدم وهو عدم الاشتراط ولا شك انه لا بد في صحة تحقق الوضع المذكور

من تحقق اللزوم بين المقدم والتالي الا انه لظهوره لم يذكره المستدل ثم رتب على التالي

المذكور انه يؤدي الى ابطال النص الخبر الصحيح بالاجتهاد لجواز ان يكون سند الاجماع

على ما قررنا يظهر صحة استثنائه وتحقق الوضع المذكور من المجيب كما في شرح الشرح تقريره

لو لم يشترط الانقراض فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك العمل به فيؤدي الى جواز

ابطال النص بالاجتهاد لجواز ان يكون سند الاجماع القياس فعلى هذا لا توجيه لا

وجود الخبر بل الاستحالة لان الشرطية لا يقتضي ثبوت المقدم فكانه اراد انه محال فيجوز ان يستلزم

لخولف ا

المحال هذا اشهر اقول لا يخفى انه جعل التالي شرطية هو قوله فان اطلع احد منهم على خبر صحيح لم
يترك العمل به وقد صرح بذلك فيما قيل في بعض الحواشي الشريفة ابن حيث قيل احتج القائلون
بالاشتراط بقياس استثنائية شرطية متصلة مركبة من مقدم حملية وتال متصلة لزومية مستثنى
منه نقيض التالي انتهى ولا يذهب عليك ان هذا مع انه خلاف ظاهر الشرح لانه جعل اللازم
عدم العمل بالخبر الصحيح لا الشرطية ولهذا رتب عليه قوله فيؤدي الى المحال وذلك هو عدم العمل
بالخبر الصحيح لا الشرطية المذكورة انه لا يصح الايراد عليه بان الشرطية لا تقتضي صدق المقدم
لان المستدل لم يدع صدق الشرطية التي جعلها تاليا حتى يكون المجيب في صدد منعها بل
لابد له من استثناء نقيض التالي فاذا جعل التالي الشرطية فلابد له من دعوى كذبها لا صدقها
ثم التوجيه الذي ذكره للاستبعاد المذكور لانه ليس فيه خفاء في الملازمة ولا في استثناء نقيض
التالي الذي هو الشرطية **قوله** وذلك كما لو اطلع عليه بعد الانقراض الا يخفى ان احتمال
الاطلاع بعد الانقراض ضعيف غاية الضعف بخلافه فيما قبل الانقراض فتدبر **قوله** قول
المخالف ليس فالمراد باتفاق العلماء اتفاق اقوالهم في عصر ولم يتحقق لان القول الحق
موجود بعد الموت ايضا اقول على هذا يلزم عدم تحقق الاجماع بعد الخلاف ايضا **قوله**
يستلزم الخطاء الخطاء في المسئلة لان القول في الدين بلا دليل وامارة خطاء اقول ان اراد بالخطاء
الاثم او ما هو مباين للاثم وعلى هذا يندفع ما في شرح الشرح حيث قال ورد بالمنع لجواز ان
الله تعالى اختيار الصواب وذلك لانه حمل الخطاء على الخطاء في الاجتهاد وهو المقابل للصواب
فيه والحديث دل على ان الامة لا يتفقون على الخطاء مطلقا سواء كان حكما بغير صواب او
والتخصيص خلاف الظاهر ولا حاجة اليه ما قيل المراد جواز الخطاء فان القول بلا دليل

حقا واللازم باطل لانه يقدح في عصمة اهل الاجماع عن الخطاء الثابت بالادلة السمعية
يرد عليه انه انما يلزم جواز الخطاء لو لم يقع الاجماع واما اذا وقع فالله سبحانه
لاختيار الصواب قطعا بحيث يستحيل الخطاء على ما دلت عليه الادلة السمعية بل العقلية ايضا
لو صح هذا يلزم ان لا يصح الاجماع عند سند ظني لاستلزام جواز الخطاء في الحكم
بالنسبة الى كل المجتهدين وان لم يكن خطاء بجعل الشارع اجماعهم دليلا لكنه بالنسبة الى كل واحد
منهم خطاء اقول هذا القائل لو لم يجعل الخطاء على ما حملنا ولم يندفع المنع المذكور بتوجيهه
له اصلا اذ لا يمكن ان يكون حكم واحد بالنسبة الى كل واحد خطاء بالنسبة الى الجميع ثم اقول ههنا
بحث وهو ان مقتضى الحديث انهم لا يتفقون على الخطاء فقبل الاتفاق الكل على هذا الحكم
الذي فرض انه بلا سند لا يصدق اتفاق الكل على الخطاء وبعده ليس خطاء اصلا
لان الاجماع لما جعله الشارع دليلا قطعيا فعند تحققه حصل القطع بحقيته ومتعلقه
لم يكن اثما حتى يصدق ان جميعهم لا يأثمون بل لو صدر الحكم منهم على سبيل التعاقب
ما هو الظاهر الغالب فقبل صدوره عن آخرهم وان كان من عداه اثما لكنه ليس كل الامة
وبعد صدوره عنه ايضا وجب عليهم متابعة الاجماع ولا اثم بمتابعة الواجب وفي صورة
صدور الحكم عن المجموع دفعة لا اثم اصلا ويمكن دفعه بان اثم من عدا الاخير لم يسقط
بتحقق الاجماع لانهم حكموا في الدين قبل ذلك بلا دليل وهو اثم وهذا الاخير لما كان
حكمه ولا بلا دليل كان اثما ايضا وذلك لان الاجماع انما يتحقق بعد حكمه فيصدق ان
ان الجميع اثمون نعم يمكن ان يقال العدل المشترك بين الاعادة في المروية وحجية الاجماع

على امتناع اتفاقهم على خطا المقابل للصواب كما لا يخفى على الناظر المتدرب فيها سيما وفي بعض
الروايات وقع بلفظ الحق قوله فلم يكن للاجماع فايدة قال الشارح العلامة معنى قول المص
لم يكن لاثبات كونه حجة فايدة على ما صرح به في المنتهى وفي شرح الشرح فسره على هذا الوجه
قال واللازم باطل لان الفقهاء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا واما
اذا حمل على انه لم يكن لنفس الاجماع على المسئلة فايدة فيتعذر ابطال اللازم كما في الاتفاق على موجب
الدليل القاطع الظاهر فيقال لا نسلم حاجة في تقرير الدليل الى تقدير ما قدر لان اجماع المجتهدين
واتفاقهم من قصد على امر يستدعي فايدة كان اثبات كونه حجة يستدعي الفايدة وهو ثبوت
الحكم به لم يعتد الشارح ذلك وعدل عن تفسير العلامة واما بطلان التالي فلجواز ان يكون اجماعهم
لا لثبوت الحكم به كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر فترك ان لم يكن لاثبات حجيته
بهذه الصورة الخ فايدة وهي ثبوت الحكم به بل الجواب عن كلا الوجهين منع الملازمة بانه نصب
علامة ثانية لتكثير الطرق الموصلة الى المط كما في السند والقياس الواردين على وفق الكتاب
اقول في دفع كلام هذا القبيل عما قاله شارح الشرح لمن منع بطلان التالي لا يتيسر بعد تغير الكلام
بما في المنتهى قوله اذ لم يكن لاثبات حجيته في هذه الصورة فايدة وهي ثبوت الحكم به فلما بنى الشارح
على هذا التفسير عدم فايدة اثبات حجيته مطلقا على ما يدل عليه دليل بطلانه الذي ذكره وهو مبالغة
القوم فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا وذلك لانه انما يلزم من عدم كون المبالغة فيه عبثا ان يكون
لاثبات حجيته فايدة في الجملة واذا كان اللازم من بطلان دليل التالي هو المهملة الموجبة الذي في قوة
الايجاب الجزئي كان نقيضه الذي هو التالي سلبا كليا ومن الظاهر ان الحاجة ماسة الى التقدير المذكور

ليدفع منع بطلان التالي اقول لكن يتوجه ان بهذا التقرير لا يتوجه الجواب الثاني
عن دليل المتن الناشي اذ عدم فايدة اثبات حجية الاجماع مطلقا انما يلزم من كون
كل اجماع عن سند على ما هو مختار المص ولا يلزم من كون بعض الاجماعات عن سند
اذ يكفي لفايدة اثبات حجيته في الجملة حتى لا يكون البحث عنه عبثا كون بعض الاجماعات
من غير سند فيستدل بهذا الاجماع الذي ليس له سند ولعل الشارح المحقق اختار
هذا التوجيه لكلام المتن حتى لا يحتاج الى التقدير وتمشيا الجواب الثاني الذي اورد
العجب من المص في المنتهى اولا ومن الشارح ثانيا ومن شارح الشرح ثالثا انهم كيف ذهلوا
عن هذه الدقيقة ثم اقول يمكن تقرير الدليل على وفق عبارة المتن من غير تقدير
كما في شرح العلامة على وجه يندفع عنه منع بطلان التالي بان يقال لو كان كل عن سند
لاستغني به عن الاجماع فلم يكن للاجماع فايدة اي فايدة مخصوصة لا تحصل الا به
على ما هو المتبادر من قولهم فايدة الشيء وانت تعلم ان بهذا التقرير ايضا يندفع
الجواب الثاني اذ عدم ثبوت الفايدة المخصوصة للاجماع مطلقا انما يلزم من كون
اجماع عن سند على ما هو مختار المص لا من كون بعض الاجماعات عن سند وقد اثبته على
على قوله واقل الحد ثمانون اقول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من المثالين انهما استدلال
لا قياس ولو سلم فلا شك في جواز حملها عليه فلا يلزم كونهما قياسا بل لا يصح توجيه كونهما
قياسا الا بتكلف اما في الاول فبان يقال القاسم حد شارب الخمر على حد المفترين في عدد الجلد
والجامع هو الافتراء الموجود تحقيقا في الاصل ومظنة في الفرع وفي الثاني فالقاسم جعل

شارب الخمر على حد من يستحق اقل الحدود وبهذا ينقطع النزاع متحقق بحكم البراءة الاصلية
وعدم اثبات الزايد **قوله** اذا اختلف اهل العصر على قولين اقول الظاهر ان ذكر
القولين بطريق التمثيل لانه اقل ما يتحقق المسئلة فيه والا فاذا اجمع على ثلثة اقوال
ثم احدث من بعدهم قولا رابعا فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون والصحيح عند المص
التفصيل **قوله** بالعيوب الخمسة الجنون الخ قال في شرح الشرح ليس على ما ينبغي للاتفاق في
على ان الاثنين منها الجذام والبرص كالمراد خمسة في جانب الزوج البرص والجذام والجنون
والجب والعنة وخمسة في جانب الزوجة الثلثة الاول والرتق والقرن اقول قد وقع
في بعض النسخ ذكر الجذام والبرص قبل الجنون وح لا اشكال او على تقدير كون النسخ
ما نقله يقول المص التمثيل بالعيوب الخمسة التي اتفق العلماء فيها على قولين فسخ النكاح
بها مطلقا وعدمه مطلقا سواء كان الخمسة التي ذكرها شارح الشرح او غيرها مما يوجد ذلك
العيوب التي اختلف في كونها مثبتة للخيار ليست منحصرة في خمسة بل حاصلة للزوجين
الرؤية الخمسة المذكورة مع الجب وسبعة في الزوج الستة المذكورة مع الخصاء على
ما ذكره الشارح المحقق عدل عن متابعة الشارحين بهذه النكتة والصحيح عند المص التفصيل
فان قلت القول بالتفصيل احداث المذهب الثالث لان اهل العصر اختلفوا على قولين
جواز احداث المذهب الثالث مطلقا ومنعه مطلقا فالقول بجواز البعض دون البعض احداث
قول ثالث قلت هذا من القسم الجائز عند المص على انه يمكن ان يقال مذهب التفصيل مشارك
الاخرين في مسئلة ذا يبعد بما والمص اختاره من بين المذاهب لانه من بدعاته **قوله** لجواب

انا فهم على عدم التفصيل فيه بحث لان من يقول بان العيوب الخمسة ينفسخ بها منع ان
بعضها لا ينفسخ ضرورة ان السلب الجزئي ينافي الايجاب الكلي وكذا من يقول بان شيئا من
العيوب لا ينفسخ به النكاح يمنع ان البعض ما ينفسخ ومعلوم ان التفصيل قول بايجاب
للبعض والسلب عن البعض فكان منافيهما فيكون باطلا والحاصل ان القول بالايجاب الكلام
في قوة القول ببطلان نقيضه الذي هو السلب الجزئي ولازم بتفصيله وكذا القول بالسلب
الكلي يستلزم القول ببطلان الايجاب الجزئي فالقول بمجموع الايجاب الجزئي
الذي هو القول بالتفصيل قول بما اجمعوا على بطلانه اقول وبما قررنا ظهر الفرق
بين ما نحن فيه وبين الوقايع المتعددة اذ فيها لا يلزم القول بالبطلان بخلاف ما نحن فيه
على ما قررنا وظهر ايضا اندفاع ما يقال في الجواب من ان العيوب المشتركة بين الزوج
والزوجة مما ينفسخ به النكاح والعيوب المختصة باحدهما مما لا ينفسخ مثلا فالحكم في
عند التحقيق وفي كل حكم لا يخالف الاجماع واحده ومخالفة الاجماع انما يكون اذا جمع الكل
الكل على حكم واحد ثم جاء احد وقال بقول واحد منا فيه كمسئلة الجد والاخ على ان فيه تعسفا لان
هذا التوجيه يخرج الكلام عما هو محل النزاع اذ محل النزاع ان يحدث القول الواحد بعد الاتفاق
على ما يشعر به تنكير قول ثالث فقد جعلوا التبعيض قولا واحدا ثالثا والا يخرج عن محل
النزاع وكذا ما يقال القايل بالمذهب الثالث التفصيل خالف الجماعة في قولهم بالايجاب
الكلي وخالف الاخرين في قولهم بالسلب الكلي والجماعة الاولى لم يقولوا بالسلب الكلي و
الثانية لم يقولوا بالايجاب الكلي فهذا القايل لم يخالف المجمع عليه بين الفريقين بل ما هو محل

ان نفي التفصيل حكم واحد كان مجمعا عليه بين الفريقين مثلا ان كون الحكم في العيوب
الخمسة مثلا كليا اعم من الايجاب او السلب مما اجمع عليه الكل فهو مسئلة واحدة والقول
بالتفصيل قول بنفي كلية الحكم وفي قوة رفع ما اجمع عليه في مسئلة واحدة فيلزم مخالفة الاجماع
وربما يقال الكلية الحكم اعم من ان يكون ايجابا او سلبا ليس حكما معينا بل هو مفهوم كلي
له فردان لكل واحد منهما حكم معين كيف ولو كان ما ذكرته حقا يلزم ان لا يجوز للمجتهد
ان يخالف بعض المجتهدين الموجودين في عصر سابق عليه اذا خالف غيره في مسائل
في بعضها اذا وافق فيها الباقي ووافقه في بعض آخر يخالف فيه الباقي ومن المعلوم بالضرورة
انه واقع شايع مما لم ينكره احد وفيه نظر لان هذا ان كان في مسئلة واحدة فلا يجوز
عند الاكثرين والدليل ما مضى فيه والا كان خارجا عن النزاع هذا والحق عندي قول واحدة
الاكثرين ان هذا في مسئلة واحدة لا يجوز سواء كانت حقيقة كمسئلة البكر ومسئلة
الام او حكما كمسئلة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة اذ كون الكل مما ينفسخ به النكاح
وكون كل منها لا ينفسخ به النكاح في قوة نفي التفصيل اذ لا يمكن للقايل بالايجاب
ان لا يخطر بباله بطلان نقيضه والحكم به والعبرة بالمراد دون اللفظ وكذا لا يمكن للقايل
بالسلب الكلي ان لا يخطر بباله بطلان نقيضه واما مسئلة الذمي والغايب فمتغايرتان
حقيقة وحكما والقدر المشترك لا يخطر بالبال واعتبار القدر المشترك بينهما وجعلهما مسئلة
واحدة تعسف وتكلف وعند هذا لا يبعد ان يكون نزاع المفصل معهم في اللفظ دون
المعنى لان في هذه الصورة لا يقال في العرف ان هذا احداث قول ثالث والمفصل عنده وجعله

مسئلة

مسألة فالنزاع في تسميته مثل هذا احداث قول ثالث للقولين ولهذا لم ينكر
الاكثر ذلك على ما قال لم يكن ممتنعا بالاتفاق ان اتفقوا على عدم امتناعه وجوازه
واجيب عن اصل الايراد بان اتفاقهم على قولين وانكارهم للثالث كان مشروطا
بعدم الثالث فلما حدث زال الشرط فزال الاجماع بزواله واورد عليه النقض بالاجماع
الوجداني وهو الاجماع على قول واحد بان اجماعهم على القول الواحد انما يعتبر و
يتمسك به ما لم يحدث الثالث فلما ظهر زال الشرط فجاز الخلاف واجيب بان
ذلك وان كان جايزا عقلا لكنه لم يعتبر ذلك في مثل هذا الاجماع بالاجماع اذ الكل قائلون
بعدم اعتبار هذا الشرط واعترض عليه بان ثبوت الاجماع يتوقف على عدم اعتبار هذا
الشرط والا لجاز خلافه عند ظهور القول الثالث فلا يكون اجماعا وعدم الاعتبار انما ثبت
بقول اهل الاجماع واجماعهم على ذلك صحة وانما يتوقف على ثبوت اصل الاجماع فيلزم
الدور والجواب انا لا نم توقف ثبوت الاجماع على ما ذكرتم **قوله** والا لجاز خلافه
قلنا غاية ذلك انه لا يبقى الاجماع عند ظهور القول الثالث وهذا لا يستلزم الا توقف
بقاء الاجماع عليه لا ثبوته فلا يلزم الا توقف بقاء الاجماع على ما يتوقف على اصل الاجماع
ثبوته فلا دور وهذا التقرير على ما حققنا **قوله** لو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تجدد
او لم تعلم علة عليه الجميع يمكن الفرق بينهما بان ما نحن فيه مما تكلموا فيها وتفحصوا دلايلها و
استقر رأي الكل على امرين فالقول الثالث قول بما تفحص الكل دليله ولم يجدوه بخلاف
الواقعة المتجددة فليتأمل فيه **قوله** فالجواب ان ذلك من القسم الجائز فان العلماء

اي بيان القول الثالث

هذه الشبهة انما ترد على الاكثرين والجواب انما يتم على راي القايل بالتفصيل واما جواب
الاكثرين فهو انه يجوز ان يكون احداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين
او بعده لكن المخالفة انما وقعت في وقت اتفاقهم على القولين فلم يلزم الاجماع ثم
لو سلم فلا نم توفر الدواعي بحيث يلزم النقل البتة **اقول** في قوله او بعده لكن المخالفة
انما وقعت في وقت اتفاقهم فزارة وهي انه لا معنى للمخالفة الا احداث القول الثالث
فكيف يتصور ان يكون المخالفة وقت اتفاقهم على القولين واستقرارهم على ذلك
الاحداث وقعت بعده وايضا لما سلم ان احداث القول الثالث بعد الاستقرار
على القولين يلزم بطلان مذهب الاكثرين لانهم قائلون بعدم جوازه لما
كان تابعيا فعولا بعد قول الصحابة وكان مخالفته لهم بعد استقرار مذاهبهم اللهم الا ان
يقال مراده لن يحصل الاتفاق واستقرار المذاهب ظهر المخالفة على سبيل الاجماع لكن احداث
القول المخصوص كان بعد استقرارهم على المذهبين واذا كانت المخالفة وقعت بعد الاستقرار
لم يكن مخالفا لمذهب الاكثرين اذ حينئذ لم يتحقق الاتفاق على القولين **واما** ان قول التابعي بعد
قول الصحابة فغير مسلم على انه يمكن ان يكون هذا مذهبا للصحابة اخر اختاره ذلك التابعي
والاظهر ان يقول بل قوله بعده او معه من سبيل من التكلفات **اقول** الحاجة للاكثرين الى هذا التحمل
في الجواب بناء على ما حققنا من ان نزاعهم في انه اذا استقر الراي في مسئلة واحدة على قولين
واحدث من بعدهم قولا واحدا ثالثا لها فيها سواء كانت الوحدة حقيقة او حكما وما
نحن فيه ليس كذلك اذ مسئلة الزوج ومسئلة الزوجة مسئلتان متغايرتان حقيقة وحكما فتامل

قوله او تاويل آخر اقول تفصيله انه ان كان التاويل الثاني لا يخالف الاول في
اصل المعنى ولا يغايره فظاهر انه يجوز وان خالفه فظاهر انه لا يجوز وان غايره ولم يناقضه
فان جوز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في معنيين حقيقة بان يكون من عموم الاشتراك
او حقيقة ومجازا بان يكون من عموم المجاز فالظاهر جوازه والا فالظاهر عدم جوازه
لانه اذا ثبت بالاجماع ان المراد هذا وثبت انه لم يجز ارادة معنى آخر معه لم يجز حمله
على المعنى الآخر فتامل **قوله** وقد تعرض له اعتراض ابن الشارح على ما ادعاه المجيب من
ضرورة التاويل اذ التاويل لما كان خلاف الاصل وجب على من يقصد ان يبين انه
كان ضروريا والا فليحمل على الظاهر ولا يخفى انه على تقدير هذا التاويل لا بد ايضا ان يتبين
انه اول بما يخالف سبيلهم لا بما يغايره مطلقا والا لزم بطلان جميع ما لم يثبت بالاجماع
اقول الاصوب ان يقال لانه اول بمثل ما ذكر جمعا بين الدليلين اذ لا يمكن التاويل فيما
ذكرنا من الدليلين فلا بد من ارتكاب التاويل في دليلكم حتى لا يلزم ابطال شيء من
الادلة بالكلية على انه لا يخفى ما ذكرنا من الدليلين اقول لما ذكره المخالف والضعيف
يضمحل عند القوي فتدبر **قوله** الجواب المعارضة بقوله وينهون عن المنكر اقول
والحل انهما غير متنافيين والازم المنع عن الحكم من الاوامر والنواهي والوقايع المتجددة
ولو سلم العموم فانا نسلم انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر على سبيل الاجمال
وهو واقع واما انه لازم على التفصيل فغير مسلم ولا يرد ايضا ما في شرح الشرح من ان
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يكون بعد العلم بهما واما بدون العلم فلا **قوله** الا انه

القليل من المسايل ثم اعلم ان في شرح الشرح هذا هو الظاهر من التمثيل بمنع بيع امهات الاولاد
وما ذكر في الصحيح واكثر الشارحين على ان المراد الاتفاق المخالف القليل فان شمل هذا
الاتفاق انما يكون عن جلي او قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه بخلاف ما اذا كان
المخالف قليلا فانه ح ليس مما غفل عنه الكثيرون وربما يعترض على ما ذكره المحقق بمنع بعد
غفلة المخالف عن ذلك الجلي مطلقا بل اذا كان كثيرا اقول لما فسر الشارحون صرح به المص
في المنتهى وهو كالشرح لهذا الكتاب بانه لا دخل لقلة المسايل في زوال البعد حتى
يصح استثناؤها عن قول المص انه بعيد ويمكن ان يقال المخالف ان كان قليلا لما كان
مجتهدا عارفا بماخذ الاحكام وكان معارضا لجمع الكثير من العلماء الاعلام يبعد غفلته عن
الجلي غاية الامر ان غفلة الكثير عنه ابعد ثم لما كان الامور البعيدة اذا وقعت كان
وقوعها قال الا في القليل من المسايل فاندفع ما في شرح الشرح من النظر وما ذكرنا
سواء جعل القلة صفة المخالف او صفة المسئلة كان الجواب غير واف بتمام الدعوى بل
ينبغي على الاول بيان قلة المخالف في المسئلتين المنقولتين وعلى الثاني ينبغي بيان عدم
وقوعه في المسايل الكثيرة ويمكن ان يقال في الثاني انه اكتفى عن بيان عدم وقوعه في المسايل
الكثيرة ببيان بعده ومن هذا ظهر رجحان توجيه الشرح فتامل **قوله** اي متعة الحج
الفسخ او متعة العمرة الى الحج قال الشارح من يتمتع بالعمرة الى الحج وكذا في بعض النسخ
وايضا نقل بعد تلك الزيادة للمحقق انه … في نسخة قبل التنقيح والناسخ
العمرة والحج … لكن هنا شيء لا بد من التعرض له وهو ان المراد بمتعة

الناس على ما زعمه الشارحون لانه لم يوجد منع عمر ولا عثمن متعة متعة النساء
في شيء من كتب الجمهور بل الصواب ان الممنوع متعة العمرة الى الحج لكن المذكور في
صحيح البخاري على ما هو المتبادر من لفظ الصحيح عندهم ان المانع هو عثمن على ما في
التحرير على ما في الشرح هذا خلاصة ما في شرح الشرح وقد قيل في توجيه الشرح ان
المذكور في صحيح مسلم ان عمر منع عن متعة العمرة الى الحج وح يتوجه عدم مطابقة
الشرح للمتن اذ المذكور في المتن وفي المنتهى ايضا ان عثمان نهى عن ذلك والمراد
من الصحيح صحيح البخاري دون مسلم فاعتذر بانه ليس شرحا للمتن بل قصد ذلك
ان عمر ايضا منع اقول لا يخفى ما فيه من السماجة ثم اقول هذا اختيار للمص في المقام الاول
ولم يعلم مذهبه في المقام الثاني والظاهر حيث نقل حجة الطرفين في المقام الثاني و
اجاب عنه انه متوقف فيه لكن الظاهر من تعريفه الاجماع حيث لم يقيد فيه بانه لم
خلاف مستقر انه حجة وكذا قوله بعد ذلك في المسئلة الاتية وهي كالتي قبلها
الا ان كونه حجة اظهر **قوله** اذ لا يزال احد الطايفتين ممن يوافقها يصر على
فبان بهذا فرع محقق العلماء المخالفين في هذا العصر وهو ثم والظاهر ان جواب المص
يرجع اليه ان منع المدعي يرجع الى منع الدليل **قوله** اذ كل فرقة تجوز ما يقوله
الاخر اقول فيه نظر اذ المراد تجويز كل منهما عدم القطع بنفيه بناء على ان المسئلة اجتهادية
ليس فيها مخالفة القاطع والتجويز بهذا المعنى ضروري في المسايل الاجتهادية وقد ذكر في
مسئلة حجية اجماع غير الصحابة ولعله لذلك لم يتعرض هنا له فتدبر **قوله** والاولى ان لا ينعقد

يفرقوا بين التجويزين اراد بالتجويز الذهني تردد الذهن في احتمال العقل وبالتجويز
الوجودي الحكم بالجواز وهذا بخلاف الاول ضرورة ان في التردد لا يتحقق الحكم قوله
فليس فيهم لا احد عرفنا اذ المراد من النقل الراي والمذهب قبل الاستقرار والبحث اقول
هذا حق لكن ينبغي ان يعلم ان ما نقل من الاحاديث على حجية الاجماع من قوله عم لا يزال
طايفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يخرج المسيح الدجال وغير ذلك فيتناول
الاجماع الذي وقع بعده الخلاف المستقر ويدل على انه حجة بل يتناول ما اذا مات البعض
واستقر راي الباقين على واحد اذ لو لم يكن حجة لم يصدق قوله عم لا يزال الطايفة من امتي
على الحق ضرورة ان المراد من الطايفة الطايفة الاحياء والمعنى ان في كل عصر يتحقق من
امتي من هو على الحق وهذا دليل لم يتمسك به القايلون بحجيته للايح عن قوة فتدبر قوله
بخلاف صورة النزاع فانه قول جماعة لم يخالفهم في عصرهم احد اذ الذي لنا ان ما كان
في العصر السابق ومبنى ذلك على انه لا عبرة بالميت اي لا يعتد بموت بموت صاحبه الا في الثاني
وهو القول موجود في عصرهم واذا لم يعتبر بالميت فيقدم الالزام والحاصل انه ان اعتبر
بالميت لم يتم الجواب الاول وان لم يعتبر لم يتوجه الجواب الثاني لعدم القدح في شيء من
المقدمات كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر لان مبنى الجواب على راي الاكثر كما يدل عليه
الشرح على ان قول الميت قد يعتبر وذلك في المثال الذي ذكره المستدل وذلك لانه وقع
ممن خالف في عصرهم وقت حيوته وكان يباحثهم ويناظر معهم ويطلع على ادلتهم وانهم
لم يعتدوا على الزامه وقد لا يعتبر كما فيما نحن فيه اذ يحتمل ههنا ان لا يخالف الطايفة الاولى

هؤلاء المتفقين لو وجدوا في عصرهم وسمعوا ادلتهم فالفرق واضح لا يرد
عليه شيء فتفكر قوله على حكم ما متعلق بقوله خبرا او دليلا وقوله راجحا صفة لكل
منهما ومعنى الرجحان عدم المعارض له على ما صرح به في المنتهى يعني معارضا يساويه
ويكافيه وهذا لا ينافي قوله اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض لان معناه ما يدل على
نفي ذلك الحكم بزعم هذا المجتهد النافي وان كان مرجوحا في الواقع قوله
الجواب ثانيا ويليه بما اتفقوا فيه كما تقدم اشار بذلك الى ان الثاني وبل لما كان خلاف
الاصل لا بد له من دليل وقد عرفت الدليل عليه واعترض الشارح عليه قوله قد ينال
جواب آخر من الشارح وهو ان هذا الراجح انما يكون سبيلا لهم اذا سلكوه وعملوا
واما قبل ذلك فهو بصدد ان يصير سبيلا لهم اقول هذا الجواب لا يحسم مادة
الشبهة وذلك من وجهين احدهما ان المسئلة يتناول ما اذا كان قبل هذا
العصر قد عملوا به واهل العصر المفروض قد غفلوا عنه وح يصدق انه كان
سبيلا للمؤمنين في الجملة وثانيهما ان المفروض انهم لم يعملوا بالدليل الراجح
على حكم معين مع جواز انهم عملوا بذلك الدليل الراجح في حكم
الاخر وح صدق انه سبيل في الجملة ايضا ويمكن ان يقال لما لم يعملوا به في هذا الحكم
فهو من حيث انه دليل هذا الحكم صدق انه لا يصير سبيلا بعد فتامل
قطعا نعم يصدق في ذلك قطعا الامة المرئية الا مجازا باعتبار كونهم في مجيء
كذا فقد يكون باعتبار وجوده له فلا يبيع فيصح ارادة الاية حقيقة فيلزم الاجماع

على الخطأ والتحقيق في ذلك ان زوال اسم الابن عنهم لما كان بارتدادهم كان تنافوا
من الارتداد بالوارث فعند حصول الارتداد وصدقه يصدق عليه الاسم حقيقة
فقتادة لهم الادلة السمعية كذا في شرح المشرح وكان بناء على ان اطلاق اسم الفاعل
ما في حكمه على من لم يباشر مبدء حين الاطلاق مجاز او لهذا الحكم لعدم جواز تنافي الوصفين
اذ الاطلاق وصف الموضوع والمحمول في زمان واحد ففي هذا الزمان لا بد من مبدائهما
بذات الموضوع فيلزم اجتماع المتنافيين وهذا حق لكنه زعم ان حدوث احد
المتنافيين كالارتداد يقارن المنافي الاخر لكونه انه مؤنة ولهذا قال فعند
حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة وهذا باطل اذ المنافاة يقتضي
عدم اجتماعهما باعتبار الثبوت في الحدوث معا او الحدوث والثبوت في الزمان الاول
كما ان التغاير هو الثبوت في الزمان الثاني ولهذا ارداف الحصول بالحدوث على انه يعتبر
له الحصول والثبوت والحدوث فيتوجه عليه اما اولا فهو انه اذا صدق فانه حين حصول
الارتداد وحدوثه صدق عليه حقيقة صدق الحكم باعتبار ثبوت المحمول للموضوع فيصح قولنا
الابن مرتد حقيقة وايضا لم يكن ثم تناف بين الوصفين واما ثانيا فهو ان بناءه على
الخلط بين التقدم الذاتي الذي كان بالسبب والتقدم الزماني حيث انه يكون الاسلام
صادق عليه حقيقة مع حصول الارتداد وحدوثه من التاخر الذاتي بل اللازم على ذلك التقدير
من التاخر المذكور صدق الاسم في مرتبة الارتداد لا في زمان حصوله وحدوثه فان قلت
عند حصول الارتداد وحدوثه المرتبة التي للعلة التي لم يكن للمعلول فيها لا اول زمان

وجوده قلت بعد الاعراض عن التفطن من ان القضايا المستعملة في المحاورات
ان ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر بحسب الزمان لا بما يكون بحسب المرتبة التي اعتبارية
اذ التقدم الذاتي للعلة على ما اشار اليه الشيخ في الاشارات يرجع الى انه حقيقتها
للوجود فكيف حينئذ يصدق لان لا شيء من الماء المريد دائما ويجوز ذلك لصدق الحديث
ولو سلم ذلك فنقول التحقق احد المتنافيين كالارتداد الذي هو الكفر في مرتبة تنافي الاخر
الذي كالايمان المعتبر في مفهوم الابن باطل بالضرورة واما ثالثا فهو ان بناء كلامه
على ان العلة لما كانت متقدمة على المعلول في مرتبة وجوده لما لم يتحقق وجود المعلول
تحقق عدمه وهذا باطل لما تقرر في موضعه ان في مرتبة وجود العلة لم يكن وجود المعلول
لا عدمه وليس ارتفاع النقيضين المستحيل اذ نقيض وجود الشيء في مرتبة سلب وجوده
في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الوجود لا سلب الوجود في المرتبة على ان يكون
المرتبة ظرف للسلب والعدم فتدبر وتوضيحه انه لو كان في تلك المرتبة عدم المعلول
تلك المرتبة مرتبة وجود العلة المتقدم عدم المعلول فاذا كان المتقدم من حيث العدم
كعدم حركة اليد بالنسبة الى عدم حركة العلم كان يقتضي ان يكون في مرتبة عدم حركة اليد
المتقدم على عدم حركة العلم وجود حركة العلم هذا بل الصواب ان بناء الكلام الشيخ
هنا على ما هو المشهور بين المنطقيين ان صدق وصف المحمول لا يلزم ان يكون في
زمان صدق وصف الموضوع كقولنا كل نائم مستيقظ او على ان صدق المشتق لا يقتضي
قيام المبدء حين الاطلاق المشتق بل الصادق يقال لمن نار الفرس في زمان الماضي على ما هو

اقول لا يجتمع امتي على الضلالة سالبة وقد مر ان الموجبات من القضايا التي

لم يذكر فيها العرفية العامة سيما في السوالب فاللازم من الحديث انه الا يوما ما مت

امته ولا يجتمع على الضلالة وهو لا ينافي ارتدادهم جميعا لان الارتداد في

كونهم امة فلم يصدق حينئذ المطلقة التي هي نقيض العرفية العامة اي قولنا بعض الامة

ارتدت حين كانت له   وقد يقع قال في شرح الشرح اعترض على الدليل

الظني اولا بمنع عموم اللفظ وثانيا بانه لا دلالة على وجوب العمل وثالثا بما ذكره

الشارح وهو قولنا لانم الاجماع المنقول بخبر الاحاد يفيد الظن اذ يبعد اطلاع القائل

الواحد على اجماع من غير ان يطلع عليه احد غيره فانه مشهور متعلق بجمع كثير ليس كل الاخبار

اقول في الجواب عن الاول الذي يجيء اثبات كون اسم الجنس المعرف باللام للعموم وانه

حقيقة فيه مجاز في غيره والحمل على المجاز لما كان خلاف الاصل لا يرتكب بلا ضرورة

ومن الثاني بان لا شبهة في دلالته على جواز العمل بالظن المظنون جواز اعمالهم نقول

ان العلماء اختلفوا في ان العمل بالظاهر كان واجبا او حراما لا يجوز فاذا ثبت الامكان

العام وبطل الامتناع والحرمة تحقق الوجوب اذ الكل متفقون على انه لو وجب او حرم

على تقدير منع الحجة والكل فاذا بطل احدهما ثبت الاخر فتأمل ومن الثالث بان منع افادته

للظن مكابرة مع قطع النظر عن العارض كالاستبعاد الذي ذكره وما ذكره في وجه الاستبعاد

مردود بان المشهور الذي يبعد اطلاع واحد عليه فقط هو المجمع عليه لانه اشتهر من المجمعين دون

الاجماع لانه عبارة عن اتفاق جميع العلماء على حكم واحد ولا يعتبر فيه اطلاع كل واحد على حال

فاذا حكم احد من العلماء في بلد او بمسئلة او حكم موافقا له في بلد من كان فيها

بهذه المسئلة وكذا من كان في عصره وهكذا فلا علم منهم لموافقة الباقين فلا شك

انه اجماع غير مطلع عليه احد من المجمعين فاذا سافر احد في هذه البلاد المتفرقة

وسمع هذا الحكم من هؤلاء المتفرقين فهو مطلع على الاتفاق دون غيره فما ذكره

مبني على الخلط بين الاجماع والمجمع عليه فتدبر فالاصوب ان يقال يبعد الاطلاع على

اتفاق جميع العلماء مع جواز خفاء بعضهم عمدا او خمولهم او خوفهم على ما مر ونحو هذا

الخلاف الخبر فهذا الاستبعاد يعارض الظن الحاصل من خبر الاحاد ويضمحل ذلك عنده

ور   الاحاد مقابل التواتر وقد مر ان في الاجماع لا يلزم ان يكون عدد المجمعين

عدد التواتر فالاستدلال لا يندفع في هذه الصورة بهذا الجواب اذ مع نقل جميع

اهل الاجماع لا يصير متواترا ولا يخرج عن كونه احادا ثم لا يصدق انه يبعد ان يطلع

واحد دون غيره لانه مشهور متعلق بجمع كثير ثم في عبارته مناقشة حيث توهم انه

من الاحاد ان ينقله واحد فقط ويندفع بالعناية بانه اقتصر على ما يتحقق به الاحاد

فتدبر ثم اقول الاعتراض الثالث يجري في الدليل الاول ونظيره وذلك بان يقال الاجماع

وان كان قطعي الدلالة بخلاف الخبر لكن نقل الاجماع لما عارضه الاستبعاد المذكور

اضمحل عنده بخلاف نقل الخبر فمن هذا الوجه يلزم رجحان العمل بنقل الخبر فلم يثبت

ما ادعاه من الاولوية ثم اعلم انك قد عرفت ان الخبر قد يكون قطعي الدلالة كما اذا كان

نصا في مدلوله فلا فرق في هذه الجهة بين الاجماع وبينه فدعوى الاولوية لا يصح في هذه الصورة

فلابد من الخبر مما لا يكون قطعي الدلالة فتدبر والمعترض مستظهر من الجانبين
قال في شرح الشرح ما ذكره المحقق سديد وحاصله ان اشتراط القطع في الاصول او
ولا اشتراط في محل التوقف لان ادلة الاثبات والنفي ضعيفة ووجود المنع والرفع قوية
هذا ولكن ظاهر كلام الاصل ان المراد بالجانبين جانب المستدل على الاثبات في المستدل
على النفي في مسئلة ثبوت الاجماع بخبر الواحد في الاصول وبالجملة المسئلة دائرة على
اشتراط قطعية دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيدا في منع
الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين دون
المستدل ونقل عن العلامة انه قال يسمع من جانب المثبت فيمنع امتناع ثبوت الاصل بالظهور
واعترض عليه بان مثل هذا الاستظهار جار في اكثر المسائل اللهم الا ان يقال المراد ان
المعترض مستظهر في الاعتراض على الدليل الثاني من جانب من شرط القطع في الاصول
ومن لا يشترط لانه ان اشترط منع اعتباره فيه وان لم يشترط منع دلالة الحديث عليه
بناء على منع كون اللام للعموم اقول ما ذكره لا يصلح توجيها لكلامه في الكلام العلامة توجيه
وجيه على وفق كلام الشيخ المحقق ومحصله ان وجوبه وعدم وجوبه في محل الان دليل الطرفين ضعيف
ووجه المنع في كل واحد قوي على ما فصله وكون هذا الوجه جاريا في اكثر المسائل عزم اد اكثر
المسائل ثبت احد طرفي الايجاب والسلب وبندفع المنع عن دليله بل ما ذكره العلامة لموافقته
الاصل ولكون المعتبر من الجانبين جانبي المسئلة التي كان الكلام فيها اظهر واولى فتدبر
هكذا انتهى هذا الموضع قال في شرح الشرح انما قال ذلك لان في كلام المتن والشرح والاحكام الامدي

ان في المسئلة ثلثة مذاهب الاول التكفير مطلقا والثاني عدم التكفير مطلقا الثالث
وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة وانكاره لوجب
الكفر والا فلا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بان انكاره مع علم كونه من الدين ضرورة
لا يوجب الكفر فلذا في المنتهى انما نقطع بتكفير بعض ما انكره بعض والظاهر ان نحو العبادات
الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في ان الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة
كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهبا ليس على ما ينبغي اولى توجيه آخر
ظاهر اللفظ في الشرح وفي الاحكام بان الظاهر ان النزاع في ان حكم الاجماع الذي يجمع عليه من حيث
انه مجمع عليه باجماع قطعي هل يوجب الكفر ام لا وحمل المذهب الثالث على ما فهم من الاحكام وغيره
ان ما علم ضرورة من الدين وانكاره كفر بالضرورة ولا نزاع فيه لاحد هذا او الخبر والاجماع انكاره
ليس بكفر من حيث انه مجمع عليه والا فمن حيث انه علم ضرورة من الدين ضرورة النطق ما كان
سكوتيا او صريحا لكن كان منقولا بالاحاد او بالاجماع القطعي ما كان صريحا منقولا بالتواتر
والخلاف في ان منكر الاجماع القطعي هل هو كافر ام لا مبني على الخلاف في ان الدليل الدال
على حجية الاجماع هل هو قطعي ام لا هكذا قيل فتامل فيه والله اعلم بالصواب احدهما
ان كل واحد يعرف انه موجود او صح من لم يعثر على الاكتساب كالبله والصبيان فيكون هذا
الخبر حاصلا بدون الاكتساب فيكون ضروريا والمطلق ذلك لا نسلم اذ لا يعني بالضروري
الا ما يكون تمام ماهيته مثل هذا الخبر فيكون ضرورية ايضا ولا يخفى عليك ان المقصود بهذا
الكلام بيان ضرورة النفي دون اللفظي وتوصيف النفس الخبر بانه ضروري مع ان الضرورية

والنظرية من صفات العلم وقد يوصف المعلوم باعتبار تعلق العلم به اما ثانيا فعلى
ان المستدل خلط بين حصول الشيء بنفسه وتصور الشيء الذي هو حصوله بنفسه على ما
عرفت في الجواب عنه فوصف الاول بوصف الثاني غلطا او ثالثا فان الخبر
على العلم التصديقي وانما يمتاز عنه بنوع من الاعتبار على ما حققناه فالتصديق
بهذا الخبر المعين ان نسبة الوجود على المتكلم يتصف بالضروري والاخذ فيه
قوله والجواب انه لا يلزم من حصول امر تصوره توضيح الجواب على محاذاة الكتاب
موافقا لما قد سبق منه في بحث العلم ان الشيء قد يحصل في الذهن بنفسه كصفات
النفس والعلم به انما يكون على حضوره يحصل المجرد الصفات النفسانية ولا يحتاج
فيه الى ارتسام صورة مطابقة او غير مطابقة في الماهية فهذه الصورة قد يحصل
ولا يكون متصورا اما لان التصور بتفسيره هو المشهور حصول صورة الشيء
العقل وعند العقل لا حصول له فيه واما بان لا يكون ملتفتا اليه للعقل اذ قد
يحصل النفوس صفات واحوال لا نعرفها بل قد ننكرها ويحصل بصورته سواء كانت
مطابقة لذي الصورة في الماهية اولا بنفسه وذلك كتصورنا الاشياء التي لا تتصف
نفوسنا بها او النحو الاول مثل اتصاف النفس بما يحصل فيها دون تصورها وعلمها به
الا ان يراد العلم الحضوري وذلك بعين الالتفات اليه والنحو الثاني مثل العلم بذي
الصورة وتصورها دون الاتصاف به اذا عرفت ان كل واحد من الحصول بنفسه
بصورته ينفك عن الاخر فنعلم ان بينهما كمال المغايرة في ان يتصف احدهما كان او ل

بالنظرية والاخرى بالضرورية لماهية الخبر كماهية العلم حاصلة بنفسها في ضمن افرادها
بالاكتساب متصفة بالنظرية ايضا الا انه لما امكن حصولها هنا الحصول الى بلا
نظر كانت من حيث هي متصفة بالضرورة لكن حصولها بصورتها التي هي المتنازع
فيه لا يلزم ان يكون ضروريا كما في صفاتنا فان علمنا بماهيتها الحاصلة في ضمن افرادها
العارضة لها وان كانت ضرورية لكن تصورنا ماهيتها بصورتها قد يكون نظريا
وبما قررنا ظهر انه ينبغي ان يقول بدل قوله وقد يتقدم تصوره حصوله وقد يتصور
لا يحصل فظهر ايضا انه عطف على قوله لا يلزم على قوله قد يحصل حتى يكون داخلا
تحت قوله اذ لا ينبغي ان يذكر هذه المقدمة في مقام تعليل انه لا يلزم من حصول تصوره
اذ لا مدخل لها في هذا التعليل بل لو ذكر هذا لينبغي ان يذكره في تعليل انه لا يلزم
تصور الشيء حصوله فتدبر فان قلت يرد على هذا الدليل ايضا انه انما يتم ان
لو كان الخبر المطلق ذاتيا للخبر الخاص مع ان الخاص متصور بالكنه وكلاهما ممنوع وصورة
محل النزاع قلت المراد بالخبر المطلق على ما عرفت ما يكون ماهية هذا الخبر وذلك
الخبر فاندفع المنع الاول والمنع الثاني من المعلوم ضرورة انه اذا كان الخبر الخاص حاصلا
بنفسه كان متصورا بذاته وهو المتصور بالكنه وفيه نظر فان النفس الناطقة مدركة
صفاتها وذاتها بالعلم الحضوري بان يكون حاصلة فيها او عندها بنفسها لا
مع ان تصور كل احد نفسه ليس بالكنه والا لم يتصور النزاع في حقيقتها انها جوهر مجرد او
مادي او عرض فان الشيء اذا كان متصورا بالكنه كان الذاتي بين الثبوت له فان قلت

معرفتنا بنفسنا وان كان بالكنه لكن معرفة اجمالية وثبوت الذاتي لذي الذاتي
انما يكون بينا لو كان ذو الذات متصورا بالكنه التفصيلي لا مطلقا على ما
صرح به بعض اجلة المحققين قلت الظاهر ان النزاع في معرفة الكنه الحاصلة من التحديد
علي من جعله نظريا ومن المعلوم ان المعرفة الحاصلة من التحديد الحقيقي على ما فرض
كونه نظريا انما هو بالتوصل فهي في الكنه ضروري فينبغي ان يريد هذا المعنى ايضا
حتى يتوارد النفي والاثبات على محل واحد فتامل ويمكن ان يقال ثبوت الذاتي
للشيء التصديق به انما يكون ضروريا لو كان الشيء متصورا او معلوما بالعلم الحصولي
لا مطلقا فتامل فيه الجواب قد يتقدم اقول كلام الشارح مشعر بان ضمير مثله في
المتن جعله راجعا الى الجواب الدليل ولا يخفى ما فيه بل الظاهر رجوعه الى السؤال
وكان الاشعار بان احد الدليلين واحد فكذا احد جوابين فالجواب عن الاول
علم جواب الثاني وعلى هذا التوجيه ايضا حصل الغرض وهو دفع ظن التوهم من كلام
المتن ولا يبعد ان يقال كلام الشارح بيان لحاصل المعنى لا بيان لمرجع ضمير مثله بانه الجواب
فتدبر ثم توصيف الحصول في الضرورية اما مسامحة بمعنى انه لا يحصل بالاكتساب واما
اتفاقا بالدليل حيث خلط بين الحصول بنفسه وبين الحصول بصورته وجعل الاول
متصفا بالضرورة واما بناء على ان المراد من الخبر النفسي هو نسبة النفسية التي هي الذات
عبارة عن العلم الحضوري به وح فلا خدشة في اتصافها بالضرورة اقول واما حاصل الكلام
على انه مبني على ان العلم بحصول النسبة غير تصور النسبة على ما ذكره شارح الشرح وتبعه

في بعض الحواشي حيث قال ان اردت تعلم حقيقة الحالة والاكتساب بالعلم الحصولي الغير
فنبق على ان العلم بحصولها غير تصورها كذا في شرح الشرح فاقول فيه انه لا يبتني الدليل
على عدم الفرق بين العلم بحصول النسبة وبين تصور النسبة ضرورة تغاير متعلق العلم
بالحصول وتصور النسبة اذ النسبة غير حصولها فهذا ليس محل الغلط بل مبناه وهي على ما قررنا
على عدم الفرق بينهما على ما قررنا ثم ما ذكره في حاصل هذا الدليل وجوابه حيث قال الحاصل
انا نميز بالضرورة بين الخبر وبين غيره من اقسام الطلب والاشارات غير الطلب وهذا
يستلزم ان يكون تصورات هذه الامور ضرورية وجوابه المنع فان غاية ما ذكرتم بداهة
التصديق بان هذا مغاير لذلك وهو لا يستدعي تصورا تهما بحقايقهما وقال في الجواب
الاول الحاصل ان الضروري هو العلم بحصول النسبة لا تصورها واما ان العلم بحصول الشيء
لا يستلزم تصوره بحقيقته فضلا عن ان يكون ضروريا فلا يقتضي ان تقرير الدليل
انا نميز بين الخبر والطلب وذلك يقتضي التصديق بان هذا الخبر غير هذا الطلب وهو يقتضي
العلم بكل من المتميزين وتصورهما وح كان الجواب ان ذلك التصديق انما يقتضي تصور
المتمايزين بوجه ما ولا نزاع فيه انما النزاع في تصور الخبر بالكنه ولا يخفى ان هذا الحمل لا يلائم
العبارة الدليل والجواب ايضا ولو سلم فالظاهر انه لا يصير ما تقدم في الدليل الاول اذ مبناه
على ما نطقت العبارة على ان المستدل خلط بين الحصول بنفسه والحصول بصورته على ما قررنا
وقد اعترف بذلك شارح الشرح بل حاصل الدليل على طبق ما سبق ان الفرق بين الخبر بحسب
النسبة والطلب يقتضي حصول نفس النسبة لما كان ذلك بلا اكتساب كان ضروريا وحاصل

الجواب ان ذلك يقتضي حصول نفس تلك النسبة بلا الكف بين المتنازع فيه تصوريا وقد
عرفت الفرق بينهما   فيلزم الصدق والكذب معا اقول يمكن ان يجاب بان المراد
دخول الصدق والكذب معا في مهية وذلك بان يكون دخول كل منهما في فرد آخر
يندفع الاعتراض الذي ذكره بقوله وايضا وكذا الاول واما اذا كان الواو لمطلق
الجمعية فظ واما اذا كان للمقارنة في الزمان فذلك لان اتصاف فرد بالصدق متقارن
لاتصاف الفرد الاخر بالكذب في الزمان فيتصف المهية في ضمنهما بهما معا كما في الشرح
بلفظ معا اشارة الى ان الاعتراض الاول هو لزوم اجتماع وصفي الصدق والكذب معا في
كل خبر مع انهما متغايران متقابلان صرح بذلك الآمدي ومبناه على ان معنى كون الواو
للجمع انها للمعية المقارنة في الزمان وقد عرفت ان معناه الجمع المطلق فلا يلزم سوى
ان يدخل الصدق والكذب في الجملة مجتمعين او متفرقين في هذا ايضا باطل لان من الخبر
ما لا يدخله صدق ولا كذب مهية ما لا يدخله كذب كخبر الله تعالى ونقيضه لكنه لا يلزم في ما ذكر
من الحكم باستحالته واستلزامه ان لا يوجد خبر اصلا كما في الشرح واقول فيه بحث
اذ كل خبر كان صادقا فالاخبر كاذبا بعينه والمطلقة الوقتية وان كان تحققهما في
معا لكان صدقهما دائما بل الممكنة الضرورية الصدق قطعا ما في تصديقات هذا
الكتاب وكذا الكاذب لا يخبر صادقا بعينه فعلى هذا لا يصدق التعريف على خبر اصلا
اذ كل خبر صادق كان لازم الصدق وكل خبر كاذب كان لازم الكذب فيه هذا اشار
من عدم الفرق بين صدق القضية وتحققها اذ توهم اعتبار الاحتمال في هذا التعريف على

فيهم من الشرح ثم قول المص لا لمنافاته على ان اجتماع المتقابلين اذا كان احدهما
لازما اشد امتناعا وذلك لا ينافيه اجتماع المتقابلين مع اتصاف الشيء بنقيض
لازمه لكنه جعل الش اعتراضا على حدة لان وروده لا يتوقف على كون الواو للمقارنة
ففيه اشارة الى ان الاعتراض الاول ليس بوارد ولهذا سكت عن ذكره في او ورد
جواب الفاضل عن الشاحب قال فيه صدق او كذب اقول قد عرفت ان الاعتراض
الاول ايضا وارد مطلقا وستعرف ان كلام الفاضل جواب عنهما معا فتامل
لو قيل فيه صدقا وكذب ليس المراد ان الواو بمعنى او دفعا للاعتراض
الاول لان جواب الفاضل يدفع الاعتراضين معا بلا حاجة الى كون الواو بمعنى او
يصير حاصل التوضيح ان الخبر كلام لو قيل فيه صدق وكذب لم يخطأ لغة وظاهره
يصدق على كل خبر سواء اريد بالواو مطلق الجمعية او المصاحبة وكذا لا ان اجتماع
وصفي الصدق والكذب في كلام واحد مما خطأ عقلا لا لغة ضرورة ان العقل حاكم
بامتناع اجتماع المتنافيين وليس هذا وظيفة اللغة   ان الصدق لغة
الخبر الموافق للمخبر به لما كان ظاهر المتن ان الصدق هو الموافق للخبر وهذا صحيح
وجهه بان المراد بالخبر المخبر به وهو الوقوع او اللاوقوع او الطرفان سواء فقال للمنتسبين
اذ عند البعض ان مصداق الخبر الذي هو الواقع والخارج هو الطرفان وقد يوصف
هو الخبر وح كان المراد بالصدق هو الصادق ولم يذهب الى جعل الموافق بمعنى الموافقة
لان استعمال المبدا وارادة المشتق شايع كثير بخلاف عكسه لكن ح يتوجه انه لا يلزم

الدور اذ ظ ان الصدق المذكور في تعريف الخبر بمعنى الصادق فالمعتبر في
تعريف الخبر هو الصدق وما عرفت الخبر هو الصادق فلا دور وكذا قال في شرح
الشرح واقول يمكن ان يقال تعريف مفهوم المشتق بالمشتق منه تعريف المبدا بالمبدا
لان ابهامه انما هو من جهة مبدائه فتعريف الصادق بالخبر الموافق تعريف للصدق
بموافقة الخبر للمخبر به فيلزم الدور فتامل فيه حيث عرفوه اي اهل اللغة الصدق
والكذب ينبئك فبعد توجيه التعريف بما ذكر بان المراد دخولهما اللغوي اي دخول معنيهما اللغوي
يلزم الدور ولا يندفع بشيء من الوجهين المذكورين في الشرح والمقام اشار الى
ذلك بايراد الفاء بمعنى لزوم الدور متفرع على التوجيه المذكور يحتمل التصديق
والتكذيب كان تبديل الواو بكلمة او لدفع الاعتراض الاول المشهور في المنتهى اذ الاحتمال
بان ثمن معنى كلمة او وبعد قيد الاحتمال صح معنى الواو اذ المراد احتماله لهما من حيث هو
مع قطع النظر عن خصوصية الخبر لبديهة الاول الذي يكفي فيه تصور الطرفين في الجزم بالنسبة
عدم احتمال نقيضه ونقيضه واما اذا نظرنا الى ان شيئا من الاشياء ثابت لشيء من الاشياء
احتمل عند العقل الصدق بان يكون الشيء الثابت مثلا ثابتا للمثبت له واعم منه فيكون
صادقا او مباينا له فيكون كاذبا في التوجيه في السالبة على عكس ذلك وقد يقال ان ثبوت الشيء لنفسه
ايضا ضروري فلا يحتمل الكذب اقول انا بعد تصورنا الموضوع والمحمول بعنوان انهما
طرفان النسبة التقيدية زهي زيد مثلا اذا جردنا خصوصيتهما لكونهما احدهما انسانا
والاخر حيوانا مثلا كان محتملا للصدق والكذب والحاصل انا بعد ملاحظة الطرفين وجه

مخصوص لكن عند تجرد النظر عن خصوصيته ذاتهما يحتمل عندنا الصدق والكذب وذلك
مما لا غبار فيه فتامل اورد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب اقول فيه
نظر لان ذلك ممنوع بل المراد بالتصديق هو ان احدث في الذهن نسبة هذه الصورة
الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب كما لنفي ذلك قال في حواشي
المطالع وهو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة لان الاشياء انفسها انها ليست
مطابقة فان قيل هذا يكون العلم منقسما الى اقسام ثلثة تصور ساذج وتصور معه
تصديق وتصور معه تكذيب قلنا المراد بالتكذيب تكذيب النسبة الايجابية وهو تصديق
بالنسبة السلبية فيندرج في مطلق التصديق الشامل لهما ثم لو صح الدور من جهة انه
يلزم الدور لم يتبين مزيد عدم تقوم الشيء على نفسه فيكون الخبر شيء قيل بل الحكم
الاخبار مراد ان عرفه لنفسه قال في شرح الشرح اضرابا عما ذكر من انه لم يعقل الا في حسبه
الدائرة بمعنى انه يمنع وارد على التوجيه ان عرف الخبر بنفسه لان الحكم هو الاخبار بمعنى
الاخبار بالصدق ثم جهة اشتماله على الاخبار ولا يخفى ان يكون التعريف بنفسه من جهة
اشتماله على الصدق فيكون دورا بما فوق الواحد ومبناه على ان الخبر لفعل الاخبار
ولا يخفى ما فيه اقول الظ ان مبنى لزوم الدور على حمل الاخبار بمعنى الاتيان بالخبر
اي بالكلام الخبري لانه يجيء بهذا المعنى وح كان الجواب ان المراد به الحكم النفسي فلا
دور واما ما ذكره ره فبعيد اذ جعل الخبر العرف الذي اعتبر في تعريفه كونه كلاما
لنفس الاخبار وبمعناه بعيد في غاية البعد فتدبر قال وانما قال بمعنى اقول

نسبة القول الى المصنف لانه غير مرضي لوجوه احدها ان المشهور ان النسبة داخلة في مفهوم
المشتق الا ان المنسوب اليه في تلك النسبة هو الذات المبهمة وان اريد بالنسبة
القايم لم يصدق على القايم لانه دال عليها بل الدال هو المجموع ثانيها انه يجب ان المراد
بافادة النسبة ان يعلم منه وقوع نسبة مخرج قايم لا يفيد افادة النسبة ثالثها ما يجيء
انه صرح في المعتمد بان المراد بقوله من شانه ان يكون هو مدلول الذي وضع له لا ان
يلزم عقلا وظاهر ان قايما داخل فيه هذا وارد بان ينتظم من الحروف ما يتناول مثل
في او ام او ذلك بان يكون المراد بالانتظام من الحروف ما يتناول الانتظام
من الحروف المقدرة وبالتمييز احترز عن الاصوات الحيوانات وذا لشمول المواضع
عليها ان يكون تلك الحروف موضوعة ليخرج المهملات واما الان الطلب
منسوب الى القايل وذلك لان قم يدل التزاما على معنى اطلب منك القيام وكان
النسبة فيه وفي قوله ان يعلم منه وقوع النسبة السلبية وذلك اشارة منه الى ان الخبر
انما يدل على صدق النسبة الذي هو متعلقه ايجابية كانت او سلبية واما الكذب فاحتمال
عقلي لا انه مدلول الخبر صرح بذلك الشيخ عبد القاهر واذا اريد بتقييد من شانه ان
يكون هو مدلوله الذي وضع له خرج الالفاظ المستعملة مجازا في الاخبار ولو لم
الوضع متناول الوضع المجازي لم يخرج ثم على ما مر والاولى ان يراد به ان يكون
هو مستعملا فيه بذاته فخرج عموم يدخل المجازات فتامل وقد اشعر بقوله المدلول مسلم
بالحكم على انه صفة للكلام النفسي على ان اللفظ دال اولا على الكلام النفسي وسبب دلالته

عليه دال على النسبة الخارجية التي هي الوقوع او لا وقد جعله مدلول الكلام اللفظي الخبر اقول وهذا
اعتراف منهم بان الكلام النفسي في النسبة النفسية هي الايقاع وهو العلم التصديقي فكان الكلام النفسي
راجعا الى العلم وهذا يؤيد ما ذكرنا وقررنا في بحث الكتاب من ان الكلام النفسي في النسبة النفسية
هي الايقاع وهو العلم التصديقي فكان الكلام النفسي راجعا الى العلم وهذا يؤيد ما ذكرنا وقررنا
في بحث الكتاب من ان الكلام النفسي يرجع الى صفة العلم وانما المغايرة بنوع من الاعتبار فباعتبار كونه
مدلولا عليه باللفظ بالفعل او يصلح ان يكون مدلولا عليه كلام نفسي وباعتبار كونه صفة توجب
التمييز علم فتامل ونسبة المتعلق فيهما وانشا اشارة الى ان تسمية جميع اقسام الخبر غير
متعارف وكذا ما في المنطقيين من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب مما لم يجده في كلام
كذا في شرح الشرح قال الشيخ في الشفاء من كتب اهل الوضع لكنها انحرفت عنه ولم يسم هذا القسم
باسم خاص فنعبر عنه باسم حسب الوضع هو الانشاء والنسبة كما في انواع الرواج التي لم توضع
لها اسما بخصوصها فيسع انما يتصور ما لم يوقع بعد اقول يرد الكلام على جواب
الدليل في صورة كون الصيغة للحال لان التعليق والتوقيف لا يتصور ان فما لم يقع بعد
بل يكون مستقبلا الا انه لم يتعرض له خبريا بالاتفاق على انه ليس خبر المعنى اي الحال على ما في
شرح الشرح اقول ههنا بحث وهو انها على تقدير كونها انشاء لكانت موجودة لمدلولاتها
حين التلفظ بها على ما مر جوابه قال في شرح الشرح في هذا الموضع لعب ان كان انشاء كان
معناه حدوث السبع بهذا اللفظ انتهى واذا كان كذلك فاذا قلنا ان دخلت الدار
فانت طالق ففيه تعليق الطلاق الواقع بهذا اللفظ بدخول الدار فيلزم تعليق الواقع

بما لم يقع بعد والجواب ان في صورة التعليق كان اللفظ محدثا للطلاق شرطا
علق عليه لدخول الدار للمطلقة وليس المراد ان اللفظ فاعل حقيقي لحدوثه حتى لا يتصور الحدوث
بعد انعدامه لانه غير قار الذات انعدام بعد التلفظ ثم كلام شرح الشرح المنقول بلا تغيير حيث قال
البيع من لفظ بعت وكان اللفظ موضوعا بازائه ضرورة ان لفظ بعت لم يوضع بازاء حدوث
البيع لازم من استعماله فيه غير موضوع لعرض حدوث البيع لا بازاء حدوث البيع بل انها على
تقدير كونها انشاء موضوعة لمعان جملية تامة يصح السكوت عليها وصح التعبير عن معانيها
بالمفردات كالبيع وحدوث البيع والطلاق والنكاح وغير ذلك لا يخرج مدلولاتها عن
ان يكون جملة تامة كما يصح التعبير عن معنى اضرب بطلب الضرب فانه مركب تقييدي ليس بتام وكذا
يصح التعبير عن معنى زيد قائم بقيام زيد مثلا وغير ذلك ولا يمكن القول بان هذه الكلمات موضوعة
لعرض البيع ولعرض الصدق ولعرض حصول النكاح لانها موضوعة بازاء معان فلا يكون
من الالفاظ الموضوعة للمعاني وذلك لانا نعلم بالبديهة ان تلك الالفاظ ان اطلقت نفهم منها
المعاني المشهورة فدلالتها عليها اما عقلية او طبعية والاولان باطلان والا لزم ان يفهم
كل احد هذه المعاني من تلك من غير حاجة الى العلم بالوضع فتعين الثالث
واعلم تحرير كلام المؤلف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة اما الاول فلان الانشاء
صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وانما يكون كذلك لو لم يحتمل اخبارا عما في الذهن
غايته ان يكون خبر البعلم حقيقة بالفعل كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل
من خارج مفهوم اللفظ واما الثالث فلانه ما من معنى انه ثبت في ذهن تعليق الطلاق فالقائل

للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام واما الرابع فلان القطع
بالفرق المذكور انما هو في الاخبار عما في الخارج واما الفرق بين الانشاء والاخبار عما
في الذهن فدقيق جدا والحقيقة ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار
معناه حدوث البيع بما في الذهن بين الكلام النفسي الانشائي الذي عبر عنه بهذا اللفظ
دال فان قيل فعلى هذا تجد الواقع والنفسي الذي هو مدلول الكلام فيمتنع المطابقة التي هي
الصدق قلنا سلمنا ان لا بد من الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فكذلك النسبة التي في القائم
بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من هذه الحيثية بل من حيث هي ثابتة
في النفس كذا في شرح الشرح اقول في قوله غايته ان يكون خبر البعلم صدقه بالفعل مناقشة ظاهرة
وكذا في النظر الذي ذكره بل لا فرق بين الاخبار عما في الذهن بما الاخبار عما في الخارج في احتمال
الكذب نعم يتحقق الفرق بينهما بان المتكلم في الاول اعرف من المخاطب لان كل احد اعرف
بحاله من غيره ولكن ذلك لا يوجب عدم احتمال الكذب الا ترى انه تعالى كذب المنافقين الذين
يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم واما ما ذكره في الوجه الثالث ففيه ايضا مناقشة لان
مدار اندفاع السؤال على ما ذكره على كونه اخبارا عن تعليق الطلاق الواقع ذلك التعليق في
ذهنك الماضي لا عن الطلاق الواقع فيه لكن في التعليق وانت تعلم ان كونه اخبارا عمن
الذهن ليس له مدخل في هذا التفصي فظاهر كلام الشرح يشعر ان مدار الاندفاع على ذلك بل
ذلك على هذا بيانا للواقع ويرد عليه ايضا ان حقيقة طلقت لو كان بمعنى الماضي كان
يدل على وقوع الطلاق في الماضي فيلزم تعليق الماضي وهذا لا [illegible] التعليق في

الماضي فكلا اذ الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي لا مصدر فعل اخر ولا
يبعد ان يكون مراد الشارح باستكمال الكلمة بل الاشارة على ان البعض بهذه الوجوه يثبت
التنازع فيه كالنشر بل الحق ان الثالث تمام لا يندفع بذلك فان قلت يرد عليه ان
التصديق التعليقي مقصور في الماضي قال الشاعر ان تعاك فقد ثبت عروشهم
لعتيبة بن الحارث بن شهاب ظلت معناه ان يعتدوا عتبك فاعتد وبا فعلت من قبل
التنبيه على ما مر جوابه كذلك واما الرابع فالاوضح في تقرير دفعه ان يقال الفرق بين
الاستعمالين ظاهر في الخارج وفي الاخر خفي على النفس فتامل وما ليس مع الاعتقاد
اللام للعهد اي ما ليس مع اعتقاد انه مطابق في الاول سواء كان مع اعتقاد انه غير مطابق
او لا مع الاعتقاد اصلا وكذا ما ليس مع اعتقاد انه غير مطابق سواء كان مع اعتقاد
انه مطابق او مع عدم الاعتقاد اصلا فظهر ان الخبر فيهما اقول هذه المقدمة لا يحتاج
اليها في الاستدلال بناء الاستدلال على كون منع الجمع حتى لا يدخل الاخبار الجنون في
الكذب واما منع الخلو الذي هو الحصر فغير محتاج اليه بل نقول ان الحصر بزعم الكفار غير
صحيح لجواز ان يكون خبرا مخالفا للواقع مطابقا للاعتقاد المتكلم بزعم الكفار
بل الظاهر في اعتقادهم هو هذا فيكون هذا الخبر بزعمهم مخالف للواقع والاعتقاد
وهو الافتراء او مخالفا للواقع دون الاعتقاد بناء على ان الاعتقاد هناك وهو الاخبار
حال الجنون او مخالف للواقع وهو مطابقا للاعتقاد ويمكن الجواب عن هذا
بان ادعاء الحصر فيهم في الامر بنبيه على ان هذا الحصر ليس مما يعتقده من له عقل فاذا

صدرها اما ان يكون المتكلم ايضا منكرا له فيكون افتراء لكنه يصدر فيه من غير
قصد وهو الاخبار حال الجنة وفي قولهم لانهم لا يعتقدون كونه صدقا مسامحة
والمراد انهم لا يجوزون كون صدق او يجعل احد شقي الترديد لا يلزم اعتقادهم بل
يكفي تجويزه وما ذلك الا لان المجنون انه لا يذهب عليك انه بهذا الدليل نفيت
الواسطة بين الصدق والكذب في المشهور جعل الاية دليلا عليه والشارح المحقق
اشار في تقريره على انه يمكن اثبات كون الكذب بمعنى عدم مطابقة الواقع مع اعتقاد
انه لا يطابق بالاية ايضا فجعل الاول كانه افتراء ويقصد لاثبات الثاني فقال
ما ذلك اي نفي الكذب عنه الا لان المجنون يعول عن فعل واعتبار فذلك الخبر مع كونه
غير مطابق للواقع بزعمهم الفاسد لغوا الكذب عنه فعلم انه لا بد معه من الكذب من
اعتقاد عدم المطابقة والمجنون لا اعتقاد له فان قلت هذا لا يدفع مذهب النظام
لجواز ان يكون الكذب من جهة ان معنى الكذب عدم مطابقة الاعتقاد وعدم
مطابقتهما معا قلت قد تحقق في موضعه انه عند عدم الاعتقاد مطلقا يتحقق
عدم الاعتقاد كان غير الخبر كاذبا اذ يصدق السالبة هي قولنا انه لا يطابق الاعتقاد
اذ يصدق السالبة قد يكون بانتفاء الموضوع هذا واما الصدق مطابقتهما معا
فلو لموافقة الكذب لعدم القابل بالفصل ايضا وهذه الطريقة مرعية في دليل مذهب
النظام اذ بالاية يعلم نفي معنى الصدق في حال الكذب يعلم بالمقابلة او لعدم القايل
بالفصل هكذا ينبغي ان يحقق في هذا المقام والله الموفق للمرام وصححوا قولهم

ههنا جواب بنظير ما ذكروه في المشهور وهو ان المعتبر ههنا افادة فايدة الخبر
والا فالذين هم اعرف منهم بمضمون الخبر بل غرض اظهار اعتقادهم في التكذيب متعلق
بهذا اللازم المعتبر بالخبر لا بمضمون الخبر الذي لم يكن مقصودا بالافادة فتدبر
وذلك شايع اي اطلاق الكذب وارادة الكذب الذي كان من عمدة وهو شايع
وذلك اشارة الى ما قالوا في المشهور وذكره المحقق الشريف في حاشية شرح التلخيص ومع
ان الافعال التي من شانها ان تصدر عن قصد واختيار اذا نسبت الى ذي الارادة
يتبادر منها صدورها عن قصد وان لم يكن في اطلاقه مفهوما انتهى اقول ومن هذا
القبيل قوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ بالله وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا فهذا شايع ذايع فلا يتوجه ان التاويل خلاف الاصل على ان ما ذكروه من
الاجماع دليل قطعي فيكون او دليل خلاف الاصل على ان ما ذكره من الاجماع دليل قطعي
فيمكن التاويل في معارضه   واما لانهم زعموا اشتهار دينهم بذلك ستره اي ادعوه
واظهروا ذلك   وهذه المسئلة لفظية لغوية لا اصولية فلا ينافي ذلك ان
يكون معنوية   اي نفس الخبر من حيث انه خبر لجزئية اخبار عن نحو خاص وقد
لا نطيل صدقه ولا كذبه اي ظنا معتدا به معتبرا والا فالامر حال المخبر الجمهور ان
يكون صادقا في اخباره   اذا اخبر به اخر فيلزم اجتماع النقيضين بيانه انه اذا
قال احد زيد قايم ولم يعلم صدقه فيكون كذبا قطعا واذا قال اخر في ذلك الوقت زيد
ليس بقايم ولم يعلم صدقه فيكون كذبا ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماع

النقيضين اذ نفي كذب كل واحد من النقيضين يلزم صدق الاخر ولما اعترف
بان العلم المطابق للواقع يلزم تحققه في الواقع   بل انما بالقراين الزايدة
فالقراين غير الزايدة داخلة في خصوصية الخبر ويدخل بقيد نفسه ولا يخرج به واراد
باحوال الخبر مثل ان يكون الاخبار على سبيل الاخبار حال الجزم او الظن وباحوال
المخبر على صيغة اسم الفاعل مثل ان يكون المخبر به صدوقا ام لا ومثل ان يكون ممن
يطلع على الواقع عادة كدليل الملك على ما يجي او غيره وباحوال المخبر عنه الواقع
مثل ان يكون امرا خفيا او ظاهرا غريبا او مبتذلا وباحوال المخبر على لفظ اسم المفعول
يعني السامع مثل ان له فطنة او ضعيفا او كان ممن يغلب على طبعه الانكار او الانقياد
ويفهم من عبارات بعض العلماء ما يقتضي ان يجعل الثلث المذكورة بعد الخبر تفصيلا
للخبر وكان مثل ان الخبر على سبيل الجزم او الظن داخل في حال الجزم التكلم وكذا ما يجي
في كلام الشرح حيث اكتفى بجهات تعداد اختلاف التواتر الثلث الاخيرة اقول
واما جعل كون المخبرين عددا اكثر او قليلا من احوال المخبر فلا يشتمل على ما ينبغي اقول ولذلك بينت
عدد التواتر وقال بعد ذلك وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بتفاوت اكثر واقل
ثم انه تسامح حيث جعل العلم صدقه ضرورة او نظرا داخلا في قيد افادة الخبر
اذ المفيد في العلم فيهما هو البديهة او النظر لا الخبر فالمراد بالافادة مثل ما قيل ان اللفظ
يفيد المعنى اي يفهم منه المعنى في الذهن لا انه علة لحصوله والمراد من العلم ما يتناول الاستحضار
والثاني او ما لئلا يشكل بصورة كان حاصلا قبل الخبر او الحاصل ان المراد بالافادة الدلالة

الذي كانت صيغة الالفاظ وكذا ان لفظ الواحد لصيغة الاثنين يدل على معناه
اقول فيندفع ما في شرح الشرح ان كون الثاني لا يفيد العلم بعد النزاع ينفي افادة العلم
بكل نظر   وخالف السمنية قوم من الهند منسوب الى سومنات وهم عبدة الاصنام
قائلين بالتناسخ والبراهمة الطائفة من الهند زعموا انهم من الحكماء ماخوذة ممن البراهمة
بعض ادلة النظر وقيل منسوب الى رجل منهم اسمه برهام وكلاهما من منكري النبوة وقوع
العلم بالاخبار وبعضهم قالوا انه يفيد اذا كان خبرا عن الموجود في الحال عن الغائبين الماضي
فاوردنا الذي دفعا للذميين   فانا نجد من انفسنا العلم ضروريا بالبلاد النائية
البعيدة اقول جعل ضرورة في عبارة المتن صفة للعلم وتعبير معنى الكلام في دعوى الوجدان
في حصول العلم ضروري وفي الملابس المستذكرة وبعيدة ان هذا العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري
ام نظري والاستدلال عليه انه ضروري اللهم الا ان يقال مقصوده دعوى الوجدان في تحقق
العلم الذي كان ضروريا في الواقع لا في الوجدان الاصوب ان يجعل متعلقا بقوله نجد
يعني نجد بالبديهة العلم سواء كان ذلك العلم ضروريا او نظريا وان كان حصوله ضروريا فتولي
اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري اقول فيه نظر لان الاخير من الشبهة الستة المذكورة ينفي ان
افادة التواتر العلم الضروري كما ان الاول ينفي وقوع التواتر والبواقي تنفي افادة اصل
العلم على ما في شرح الشرح وح نقول هذا الجواب الاجمالي لا يجري في الاخير لان الاستدلال على
كون العلم الحاصل بالتواتر غير ضروري انما يكون تشكيكا في الضروري لو كان كون العلم الحاصل
به ضروريا ولم يثبت ذلك بل الاختلاف فيه لانه صار معركة للآراء على ما يحكى بناء على خلط المقدم

ادلة صحيح لا غبار فيه قوله لانا نعلم قطعا علمنا بذلك اقول الشيء من الدليل الساكن
المنضم اما الاول فلما سيأتي ان الاعتقاد معنون يتدرج والصورة البحرية مأخوذة
عن ضبط ذلك فيجوز له ان يقول لعل حصول العلم اولا بنظر وفكر ولان للمحتاج في الزمن
لم يحفظ انقضه حصوله لعدم ضبطه فتوهم انه حاصل بلا فكر واما الثاني فلانه يجوز ان يكون
من النظريات الجلية التي لا يتطرق اليها المنع لغة والنزاع كالحسابيات والهندسيات
مع نظريتهما وما قيل اذ من ان ضم قوله ولو ادعى مدع لم يعد نهيا ومكابرة يندفع هذا
الايراد اذا انكار نظريات الحساب والهندسة لا يوجب ان يقال انه مكابرة فاقول
ان اريد بالمكابرة انكار الضروري فدعوى كون ما نحن فيه من هذا القبيل عين المدعى
وان اريد ما يتناول النظري الجلي الذي لا يتطرق اليه الغلط والخلاف فيتناول
نظريات تلك العلوم فالايراد غير مندفع بذلك فتدبر   وقيل الخ الى اخر
انه فسلم لك اقول حاصل كلامه انه ليس ضروريا لا احتياج الى ملاحظة الواسطة
مطلقا ولا نظريا محتاجا الى الحركة الفكرية بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها
على ما يشعر به كلامه في المستصفى حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه
لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن
وليس ضروريا بمعنى كونه حاصلا من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما
فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم
لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا

بتفرع على ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا لما الشعور بتوسطها وافتقار
البديهة عبارته وهي مصرحة بما ذكرنا وما ذكره شارح الشرح في توجيه كلامه بان حاصل
كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا فاقول فيه انه مشعر بان من قال انه ضروري يقول انه
من قبيل الاوليات وليس كذلك اما اولا فلان صاحبه قائلا لا يقول بان تصور الطرفين يكفي
في الجزم بالمتواترات بل لا بد من السماع المتكرر واما ثانيا فلان من جعله ضروريا جعله
قسيما للاوليات كما لا يخفى على من له ادنى تتبع فتدبر   امر بنوع جميع طبقات آه
يعني ليس المراد المساواة في العدد بل في حكم افادة العلم   فهو لازم لما ذكرنا
اقول لو كان اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم لاغنى اشتراط الاول عن
الاخيرين وذلك لانه اذا كان المخبرون بلغ عددهم حد امتنع العقل تواطيهم على
الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس ويلزم استواء الطرفين والوسط ولو تحقق
الاول ولم يتحقق واحد منهما علم ان اشتراطه غير صحيح لان التواتر حصل بدونه وذلك
لان المعيار في تحقق التواتر عند الكل ان يبلغ عددهم حدا امتنع العقل تواطيهم
على الكذب عادة ثم لما جعل الشروط شروطا لتحقق التواتر لا شروطا لافادته العلم
وكان قصده تعداد شرائط انعقاده وقد علم لم يتعرض لاشتراط عدم سبق علم
السامع بمضمون الخبر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما ذكره غيره ولا يتوقف التواتر بقيد
يفيد العلم فالافادة معتبرة فيه لانا نقول المراد لمن من شانه ذلك على ما لا يخفى
فلم يحتج للاكثر كما قوله فيه نظر اما اولا فلانه لو كان الاربعة اقل عدد تحقق به التواتر

لزم ان يتحقق به التواتر بالاربعة في الجملة لا ان يتحقق بكل اربعة حتى يقال
انا نعلم العلم لا يتحقق باربعة عدول وذلك لما عرفت ان باختلاف احوال المخبرين
يتفاوت عدد التواتر اذ قد يحصل بخبر جماعة معدودة مخصوصة ولا يحصل العلم
بخبر جماعة اخرى اكثر عددا بكثير منها واليه اشار فان قلت انه مبني على ما اختاره
الفاضل على ما يجيء حيث قال كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم لغير
الواقعة لشخص آخر قلت سيجيء ايضا ان المصنف والشارح لم يحملا كلامه على ظاهره
بل جوزوا ارادة التخصيص فيه على ما يجيء حيث قالوا وهذا صحيح بشرط تساوي
المخبرين والواقعة والمخبرين بكل وجه لما علمت من تفاوت افادته للعلم بتفاوتها
وذلك بعيد جدا لتفاوتها عادة وتفصيله انه ان خصص كلامه هنا كما ذكروا
فلا يفيد في هذا الموضع وان لم يخصص لم يكن صحيحا فلم يكن المبني عليه صحيحا ايضا
توجيه الشارح كلامه حيث قال فيه يفيد الخصم فقد لا يفيد مبني على ما ذكرنا فتدبر واما
ثانيا فلان للقائل ان يقول العلل الشركة واجب بعيد او ان حصل العلم بدونها ولكن
دفعه بان من الظاهر ان التزكية انما هي لتحصيل العلم فبعد حصول العلم لا حاجة الى التزكية
وبهذا قال الفاضل ان يحصل العلم وقال الشارح قد يفيد العلم فلا يجب التزكية فان قلت
يرد على هذا الكلام ان التردد في الخمسة ينافي التزام كونها مفيدة للعلم في بعض
الاوقات قلت هذا وقع سندا للمنع ولا بد فيه الجزم بل ذكر ذلك على سبيل التجويز
والاحتمال يعني انه يحتمل ان يحصل العلم بخبر الخمسة لا يجب ان هذا يحصل في بعض الاوقات

جوابا وبهذا اندفع ما يتوجه على قوله فيعلم كذب احدا انه يجوز ان لا يحصل العلم
من الخمسة الا انه يحكم كذب واحد بل لانه لم يبلغ عددا يفيد القطع او لغير ذلك
وذلك لان هذا وقع في مقام السند على سبيل التجوز والاحتمال دون الجزم واراد الكذب
واحدا من صفة الكذب لا انه كاذب من الشهود على المزوم فلا يتوجه ان
كذب الواحد يستلزم كذب الجميع لان المشهود عليه واحد فذكر الواحد لغو محض وقوله
وقد يفرق ايراد على اصل دليل القاضي لمنع قوله والا يحصل بقول شهود الزنا د
قيل عليه مطلقا كون خبر الاربعة كذلك سواء كان في الشهادة او الرواية وذلك لان
الاجماع كما تحقق في شهود الزنا حقه لا يلزم بشهود الاقل القذف وكذلك قد تحقق
الاجماع في الرواية واقول من جوابه انك قد عرفت انه ليس المعتبر من اقل العدد ان
يحصل العلم منه دايما بل ما يمكن حصول العلم منه ويمكن في ذلك حصول العلم بالروا
عند التوقف دون الاجماع وقد ذكر في شرح الشرح انه قد يجاب عن اصل استدلال
القاضي بان امر الشهادة اضيق وبالاحتياط اجدر ولذلك شرط التعدد في
الشهادة دون الرواية اقول فيه نظر اذ الرواية في صورة التواتر يعتبر فيها
ان يفيد القطع دون الشهادة لعدم اعتبار كونها يفيد القطع فيها فاذا
حصل في الزنا رواية الاربعة القطع فكيف لا يعتبر في باب الشهادة مع انه يكتفى فيها
افادة الظن فتامل   من غير علم بعدد مخصوص اقول فيه بحث لان من اعتبر العدد
المخصوص في التواتر لعله يقول ان افادته للعلم مشروط بهذا العدد في الواقع

يلزم منه العلم به قبلا او بعدا والجواب ان الظاهر من حال من قال باقل عدد التواتر
كذا انه يحصل من هذا العدد فان كان العلم الحاصل منه ضروريا كان العلم بحصول
هذا العدد حاصلا بعد العلم الحاصل بالتواتر وان كان نظريا يستعقب امنه فكذلك
العلم الحاصل بالتواتر بعد العلم بحصول هذا العدد المعين يشهد بما ذكرنا قال الشارح
قبيل هذا الصفحة قال فمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله اه نعم ما ذكرنا احتمال
قوي لكن الظاهر انه لم يذهب اليه احد   ونقطع ايضا انه اي حصول العلم بالتواتر الخلف
بالقراين التي تتفق في تعريف مضمون الخبر والاعلام به حال كون تلك القراين غير زايدة
على القراين المحتاج اليها في حصول العلم وقيد بذلك لئلا يخرج عن المتواتر على ما هو التحقيق
قوله بعيد منه ان الامور المنفصلة الزايدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة يكون الخبر المفيد للعلم
بمعونتها غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة القراين الغير الزايدة بل اللازمة للخبر
فانه متواتر داخل في المفيد بنفسه لكن قد عرفت انها تتناول احوال المخبرين والسامعين
فيكون عطفها عليها من عطف الخاص على العام كذا في شرح الشرح اقول انما يكون من عطف
الخاص على العام لو لم يبان الشيء العام بقوله من الجزم ونفس آثار الصدق ثم قال الا ان اللهم
ان يريد بعد ان التعريف احوال الاخبار بنفسها ح لابد من تكلف في جعل ما ذكر من الجزم ونحوه
آثار الصدق معها اذ الظاهر من احوال المخبرين والسامعين   والا لافاد اخبار الفسقة والكفار
اقول هذا لا يدل على اشتراط الاسلام والعدالة معا   وهذا صحيح بشرط ان تكون
المخبرين لم يشترط الشارح [illegible] العلماء كثر عنه بقوله مثله وقد يقال هذا الكلام من الشارح

والذي ذكره قيل هذا حيث عطف قوله بالاختلاف اطلاع المخبرين على قوله
القراين التي تتفق في التوقيف غير زائدة على المحتاج اليها في ذلك عادة من الجزم
ونحوه اي آثار الصدق يؤيد ما اشرنا اليه من انه جعل احوال الخبر مجملا تفصيله احوال
المخبر والمخبر عنه والخبر وكان في كلامه سابقا عطف المنفصل على المجمل ففي هذا الكلام
ايضا عطف المنفصل على المجمل واراد بالتوقيف تعريف الخبر وافادته العلم وفي بعض
النسخ بالتفصيل ولم يتعرض للمجمل فاحوال الاخبار بعضها داخلة في احوال المخبر وبعضها
احوال المخبر عنه وبعضها في احوال المخبر السامع اقول هذا التوجيه حسن لو لم يكن في الشرح
ذلك المجمل وما ذكر من الجزم ونحوه من آثار الصدق اللهم الا ان يقال ذكرها هنا في مقام البيان
للتمثيل كانه قال من الجزم ونحوه من آثار الصدق وغير ذلك على ما عرفت مفصلا فتدبر
واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة والشجاعة اقول هذا الكلام منه يدل على
انه اراد بالالتزام في الدلالة على الشجاعة وبالتضمن في الدلالة على السخاوة ومعنى واحدا
فاصلا في اللفظ المجرد التعيين لا يتوجه ان السخاوة صفة للنفس في الافادة وكذا
الشجاعة صفة لها مبدأ لحروب القتال فكلتا الدلالتين التزامية فالمراد بالتضمن
الالتزام هنا ما ارادوا بقولهم هذا تصريح بما علم ضمنا وبعبارة هذا تصريح بما علم التزاما
وحاصله الفهم لا بالمطابقة ولا حاجة الى الاعتذار بان هذا بالنظر الى الظاهر كما في الشرح
ولا يخفى ان الواقعة الواحدة تدل التزاما على الشجاعة فما معنى قوله لا تتضمن والمفهوم
من الشرح ان المراد انه لا يحصل به العلم لانه لا يحصل به الظن اقول الاظهر ان يقال لما كانت

ال

السخاوة والشجاعة من ملكات النفس تجرد واقعة واحدة لا يدل عليها ما لم يتكرر
وقوع ذلك فيتكرر ثم الكلام لفظ ذلك في قوله بل القدر المشترك الحاصل من
الجزئيات وذلك اشارة الى المتضمن للسخاوة والشجاعة المفهوم من قوله تتضمن السخاوة
والشجاعة وانما جعلوا اشارة الى كل واحد من السخاوة والشجاعة على ما في بعض النسخ
فلا يخفى فتامل   لكان عاديا اي لا يكون الرشيد ثابتا عقليا فلما وجد ان
الجزم بنفسه يفيد العلم ولا مدخل للغير فيه فالعادة جارية في افادة العلم بلا انضمام
امر آخر فكان مطردا اقول فيه استدراك لانه لا حاجة الى توسيط كونه عاديا للزوم
الاطراد بل لو كان عقليا لكان ترتب الاطراد عليه اظهر والجواب ان العادي احتراز
عن خلاف العادة لا عن الترتب العقلي يأباه قوله اذ لا علية عندنا ثم اقول ويرد على اصل
الدليل بان المفروض انتفاء القرينة الزائدة لا القرينة مطلقا فيجوز ان يكون الخبر
مع بعض القراين الغير الزائدة يفيد العلم ووجودها لا يفيده والعادة جارية بافادة العلم مع
هذه القراين فيلزم افادة العلم معها لا مطلقا والمراد الافادة معها ملتزم عند الخصم
لا يرد انه يكون متواترا اذ قد اعتبر فيه ان يكون خبر جماعة تعدد خبره ويفرض انه خبر
شخص واحد واما الايراد بانه يجوز ان يكون افادته العلم على خلاف العادة فاقول وجوابه
لا نزاع لاحد فيه انما النزاع في افادته العلم لا على خلاف العادة ثم دعوى انتفاء اللازم دعوى
المتنازع فيه عند من قال بالاطراد كما هو   الا ان يقال المقصود من هذا الدليل
ابطال غير مذهب القائل بالاطراد بل يبطل ذلك الدليل الثاني   فان ذلك جائز بالاتفاق

بل الواقع اقول انتفاء صحة مثال من قال بالاطراد واما من لم يقل به فلعله يمنع كون الخبر الثاني
يفيد العلم فلا يلزم اجتماع النقيضين وسيذكر مثل ذلك في جواب دليل الخصم حيث قال
ذلك تفيد اشياء ان يحصل مثل في نقيضها عادة فان ذلك كما يمكن ان يقال في صورة تحقق
القرينة الزائدة فلعله يقال ان نقول لم لا يجوز في تلك صورة تحقق الغير الزائدة ويمكن ان يقال
الخبر اذا افاد العلم من غير اطراد ولا يكون ذلك الا من جهة انه نفسه لا يمكن غيره بل لا بد له من
انضمام امر اخر ومع الانضمام يكون مطردا فاذا فرضنا ان الخبر الثاني ينضم معه هذا الامر
كان يفيد العلم البتة ومن المعلوم انه يجوز هذا الانضمام في كل خبر فتامل فيه اقول في الوجه
الثالث المخالف بالاجتهاد ان كانت مخالفته بعد افادته الخبر بالنسبة اليه العلم فلا
في تخطئته وان لم يكن كذلك فلا يلزم من افادته العلم في الجملة تخطئة من خالفه بالاجتهاد لعدم حصول
العلم له مرادا فقد عرفنا انه يختلف الحال باختلاف خصوصية المخبر والسامع والواقعة والخبر
هذه غير داخلة في القرائن الزائدة ثم اقول خصوصية الخبر قد عرفت انها خارجة عن القرائن الزائدة
وقد نقول لعل الخبر هو   ضرورة وخصوصية كو   مما هي من احوال المخبر داخلة
في تلك القرائن وظاهر ان احاد المسلمين لا يبعد في ان خبره يفيد العلم بالنسبة الى جميع احاد من
المسلمين الا ان يخص النزاع بين هؤلاء   مما لو كان لعلمه اي مما لو كان كاذبا لعلمه عادة
اما القيد الاول فمنهم من قوله علمهم بالكذب في مثله واما القيد الثاني فمنهم من جواب للنبوع
حيث قال في ذلك مسلوم الانتفاء بالعادة واقول الاظهر في الجواب كما وقع في بعض الشروح ان
يتوقف في ذلك خلافا للزمخشري اعلم ان هذا التواتر يسكون نظرا الى جماع السكون والمراد بالمخلي

الكثير ما يبلغ عدده حد التواتر   لجواز انتفاء الداعي بل نعلم بالعادة
التحقيق في هذه المسئلة ان يفصل ويقال لو كانت الواقعة مما علم عادة انتفاء الداعي اليها بل
في عدم نقلها كما اذا كان بين مكة والمدينة مدينة اكبر منهما فاذا نقل احاد اكان
كاذبا قطعا اذ من المعلوم عادة انه لا داعي لهم على عدم النقل لو كانت وان لم يكن
من هذا القبيل بان كان لهم فايدة في عدم النقل او خوفا وغير ذلك فلا نعلم الكذب
قطعا نعم يبعد الصدق في نقله ولا يخفى ان هذه الوجوه وان كان يبعد في الكل فليس
ببعيد في البعض ويحصل به الغرض فتامل جدا   فلم يثبت انه لم ينقل فلعله نقل المنافسين
اقول اشار بهذا التقرير الى دفع ما اورده العلامة ونقله في شرح الشرح ولم يجب عنه
من انه لا يمنع لكون النقل متعلقا بتقدير واحد وبتقدير لانه ان كان واقعا
انتفى احدهما فقط ضرورة وان لم يكن واقعا فلا يمنع بتسليم كونه قطعيا على
تقدير دون ذلك لان حاصل الكلام يرجع الى قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي
فينتج نقيض المقدم فيرجع عن محل النزاع الا انه اشار في تقريره الى ان المقدمة الاستثنائية
مما ثبت عند الخصم فلو ثبت في الواقع يلزم نقيضه على البحث   ومن الاستدلال
بالقران اقول اذا كان اعجاز القران لكونه في اعلى مراتب البلاغة على ما ذهب اليه
المحققون فلا يعلم ان الافراد من البلغاء الذين لم يوجد في كل عصر فيكون القران معجزا
دايما لا يغني عن ذكر تلك المعجزات   لكونهما سابقين على حاجز بين الاجماع
فلا يلزم تعارض القطعيين فان قيل يجب ان يتواتر كلام الذي ينفيان مما يتوفر الدواعي الى تواتره

معاملة كل قول الا بتوتر الا عند فريق واحد وهو واقع يعني انه يجب العمل
لما مر في القول السابق التقييد بوجوب العمل في وقوع التقييد الذي وقع مسئلة في هذا
المقام هو وجوب العمل الذي ذكره المصنف فبطابق المتن الشرح في الوقايع المختلفة
اقول الظاهر ان في ذكر الوقايع المختلفة التي لا يكاد يحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى انه يصير
بذلك اجماعا سكوتيا قطعيا ولا يرد ان الاجماع السكوتي لما افاد الظن فلا يعتبر في
المسايل العلمية التي لابد فيها من العلم بهذه المسئلة على ما سيعرف في المتن وذلك لانا نعلم
عادة ان مثل هذا الاجماع يكون قطعيا فان قلت مسلم ان هذا الاجماع يفيد القطع لكن
ثبوته لنا ونقله الينا بخبر الاحاد فكيف يفيد القطع بالنسبة الينا وايضا يلزم اثبات الشيء
بنفسه قلنا قد اشار بتقرير ما دفع هذا الاعتراض انه حيث ذكر الوقايع المختلفة التي
لا تحصى حتى يكون تواترا بالمعنى وبهذا يندفع ما يقال من ان عمل بعض من هؤلاء المذكورين ليس
مسندا او لا يتحقق الاجماع وذلك لانه قد اشار الى ان هذا اكثر من ان يحصى وذكر هذه على
سبيل التمثيل وصرح بذلك فيما نقله في اخر البحث حيث قال الى غير ذلك مما لا يجدي استقصاب
النظر فيه الا التطويل على ان عدم تحقق بعض هؤلاء لا انعقاد الاجماع به لا يقدح لان
الكلام في انه اجماع سكوتي في العصر اجماع من سكوت الجميع ولا بد ان يكون فيهم من يعتقد الاجماع
اذ بعضهم يتمسكون لانعقاد الاجماع قطعيا وانما قيل فان قيل غاية ما ذكرتم جواز
الاستدلال والعمل به انما النزاع في الوجوب فلنا ايجابهم الاحكام بخبر الاحاد يدل على
وجوب العمل بها على ان القول بالجواز دون الوجوب مما لا قائل به وانما الخلاف في

الوجوب عقلا كما سبق الاول قوله ثم قد ذكر المصنف هنا منع ما تمسك الدليل
المذكور مع الجواب عنها فالاول يتوجه على قوله في الدليل تكرر العمل به والثاني على قوله
من غير نكير والثالث على ان الاجماع المذكور لا يدل على دعواكم وهي وجوب العمل بالخبر
الواحد مطلقا وهو المط كان بعض الاحاد على السواء فيه نظر لان تلك
الاحاد صحابة مجتهدون والمرسل اليهم مقلدون ليس لهم درجة الاجتهاد فلا يجوز
للمقلد العمل بالرواية من عند نفسه الا ان كان مجتهدا فالارسال لتبليغ الاحكام من حيث
انه احكام لا من حيث انهم رواة وقد نقل في شرح الشرح عن الامدي وغيره هذا الاعتراض
بهذا الوجه النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد وليس هذا ما يدل عليه وقد قيل في
الجواب عنه بان اكثر الصحابة والعرب كانوا مجتهدين عارفين بالقواعد التي يستنبط
الاحكام من الادلة فيتم ما ذكرنا اقول فساده اجلى من البيان ولا يكفي
في المسايل العلمية قيل قد مر ان المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظن وهو دليل
قطعي اقول من لم يكتف بالظن في الاصول ذهب الى ان الدليل المخصوص على كل حكم
يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل بالظن وذلك دليل
قطعي اجمالي على كل ما يدل عليه بالظن فظاهر انه ليس محل النزاع كيف وذلك جار في مسايل
الفروع لانعقاد الاجماع على وجوب العمل بالظن فيها مع انهم قالوا يجوز ذلك في
الفروع دون الاصول والتوجيه الذي ذكره لا يليق بكلامهم فتامل لكن انما
وجوب العمل يعني لا نسلم انه لولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فايدة لجواز ان يكون

فايدته جواز العمل لا وجوبه او يكون وجوب الاظهار على كل واحد ليحصل من خبر
الجميع التواتر ولا يخفى ان يجب عدم اجزاء الظن من الاصول ات ههنا وقد عرفت ما
يندفع به الاول لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف سيجيء ان المختار ان مفهوم
الشرط معتبر فهذا البحث كانه قيل من لم يقل به ويمكن ان يقال مفهوم الشرط عدم مجيء
الفاسق وذلك اعم من مجيء غير الفاسق وهو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم
وجوب العمل بخبر العدل وذلك لانه على هذا التقدير كان المعنى انه على تقدير عدم
مجيء الفاسق بالخبر لا يجب التبين فيمكن ان يكون قد تبين اذا جاء عادل بخبر او لا
تبين اصلا كما اذا لم يكن هناك مخبر وفيه ان من قال بالمفهوم انما يقول به احترازا
عن ارتكاب اللغو في الكلام وعلى هذا التوجيه يصير الشرط لغوا وهو ظ ثم اقول لا دلالة
الاية الا على وجوب العمل بل على تقدير جواز العمل صح مفهومها وقد عرفت اندفاعه
بعدم القول بالفصل يلزمه ان لا ينفعوا البعيد به اقول ههنا بحثان احدهما
احدهما ان الاية وان دلت على النهي عن اتباع الظن مطلقا على ما اعترف به المستدل
لكن له ان يقول هذا المقام مخصص بما لا يكون قطعي المتن وذلك للاتفاق بيننا و
بينكم على صحة العمل بظواهر الكتاب بل انما النزاع في العمل بخبر الواحد فيمكن لهم المنع من
التعبد بظاهر الكتاب وثانيهما ان للمستدل ان يقرر دليله هكذا لو وجب العمل بخبر الواحد
لافادته الظن لوجب العمل بظاهر الايتين المذكورتين ولو وجب العمل بظاهرهما يلزم
عدم العمل بخبر الواحد لظنيته انتج انه لو وجب العمل بخبر الواحد لم يجز العمل به وما يلزم من

فرض وقوع نقيضه فهو بط فالعمل بخبر الواحد بط كانه لكن اللازم من هذا التقرير
عدم العمل بظاهر الكتاب ايضا والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا
قيل كانه لم يعتبر خلاف الشيعة اذ قد مر انه اذا تفرد الواحد بالخبر عن شيء تتوفر
الدواعي على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سبب للعلم خلق كثير وهو كاذب قطعا
خلافا للشيعة اقول هذا الاتيان في ما نقل عن الشيعة لان ما نقل عنهم انه لا يجزم بكذبه
ولا يقطع به لا انه يجب العمل به فتدبر لعدم التماثل في اصل الدليل على ما استدلاله
لا على قياسه وانما ذكر قوله ولا يجوز قياسه عليها دفعا للسؤال المقدر وما ذكره
من منع السهل اشارة الى ما سيجيء من ان من شرائط الفرع ان يكون مساويا في
العلة بقول العلة في الاصل كونه ظنيا في تفصيل القطعي العقلي العرفي دون
الشرعي وليس هذا بشيء وهذا يرجع الى عدم اشتراك علة الحكم حقيقة قالوا
او لا صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطا الا الاظهر ان يقول صدقه مظنون واقول
يمكن تقرير الدليل بوجهين احدهما ان صدقه ممكن وكلما كان يقتضي الاحتياط
العمل به والعمل واجب يتوجه عليه منع كون الاحتياط واجبا ولهذا لم يجب الصوم
يوم اخر شعبان اذا كان مشكوكا فيه واما وجوب صوم يوم الشك من اخر رمضان
فلا لمعنى بل للاحتياط على ما مر وانتفيه يمكن منع ان الاحتياط يقتضي العمل به كما
لو كان العمل به عملا بما هو حرام في نفسه كالنقل وثانيهما انه قياس متروك الاصل
كما ذكره ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من الايرادين على التقدير الاول يرد على هذا التقدير

ايضا مع ما يذكره الشارح من الوجوه وعلى التقدير الاول لا يرد الا ما ذكرنا فيجب الحمل عليه
تقليلا للاعتراض بقدر الامكان   وقد يقال ان في ذلك الاثر كره وقد يقال
يجوز ان يكون ذلك للتمرين والتعويد كما يعلمهم العبادات   او في تحريم الكذب يعني ان
ذلك في المتن اشارة الى التدين او الى تحريم الكذب اقول وانت تعلم ان ذكر الاكل اختيار
كما يجري في الكافر يجري في الفاسق فلا يصح حكم الاصل اليه   كالبدع الواضحة
الظاهر ان المراد بالبدعة غير الفسق حيث جعلوه مقابلا له بل المراد منه على ما يشير اليه
الشارح القول المستند الى شبهة وهي اما واضحة ان لم يكن لتلك الشبهة قوة يعتد بها صاحبها
اما خفية مستندة الى شبهة قوية   ولذلك قال احد شارب النبيذ فانه لو لم يكن
فاسقا فكيف يحده مع ان هذا الحد له من جهة انه فسق قلت لعله جعله من قبيل ربط
الاحكام بالاسباب وكان من جملة خطاب الوضع واما قبول شهادته فبني على انه لو لم يكن
فاسقا وكان معتقدا بمذهبه والكذب بمذهبه حرام فيحصل الوثوق بشهادته
على ملازمة التقوى والمروة اقول عدل عن المشهور وهو قولهم كيفية راسخة تحمل على ملازمة
التقوى والمروة لان قيد ملازمة التقوى والمروة يغني عن قيد الراسخة لان اي [illegible]
ما لم يكن راسخا لم يكن حاملة على ملازمة التقوى والمروة وقوله ليخرج الفاسق من باب
الاختصار اي ليخرج الفاسق وتارك المروة فلا يلزم كون تارك المروة فاسقا فيكون منافيا
لما صرح به من ان الفاسق ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها او يقال اطلق الفاسق على ما يتناول
تارك المروة تغليبا ثم ذكر العدالة وان كان مغنيا عن ذكر الاسلام لكنه غير ضار اذ لا

يستغنى القيد الثاني عن الاول والثاني لما احقق المقام الاول بل لا بد لتحقيقه
افرده عن العدالة وجعل شرطا مستقلا اقول وعلى ما ذكرنا يندفع ما في شرح
الشرح من شرائط العدالة يغني من شرائط الاسلام اذا كان في صدد الاكتفاء عن
على ما هو الظاهر والمراد بالتقوى الاجتناب عن الكبائر ويدخل فيها الاصرار على
الصغائر واما الصغائر اذا لم يقع على وجه الاصرار فمكفرة لقوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والمراد بترك المروة ان يفعل ما يدل على خسة
النفس ودناءة الهمة سواء كان صغيرة كسرقة لقمة او مباحة وارادوا بها ما يتناول
المكروه كاللعب [illegible] المراد بالترك في بيان تعداد الكبائر الكفر مطلقا والمراد
بالبدعة البدعة الواضحة اذ قد مر ان شهادة المبتدع بالخفية مما يسمع في الرواية اولى
بذلك وايضا قد مر انه مما قبل رواية اتفاقا وقوله اذ هؤلاء لا تقبل روايتهم تعليل
لما تضمن الكلام اي يجب اعراضهم لانه لا تقبل روايتهم لا لجرحهم بهذه العقود فلا
يتوجه ما في شرح الشرح الانسب الاحتراز ان يقال او هؤلاء ليسوا عدولا ولا
يرجح الوثوق بقولهم بلغ نفي الثقة ولا يذهب عليك ان هذا الخلل باختلاف الصغائر
فالصغيرة التي لا يحترز عنها غالبا لان الاحتراز لا يتحقق بالكلية ما يتحقق الاحتراز على ما ينكب
نادرا   ولانه خاص عطف على قوة الشواعث عليه وقد يعارض بانه يجب لما
كان عاما فبالاحتياط احرى وانت تعلم ان قوة هذه المعارضة ليست مرجحة الدليل
فلا يصلح ان يعارض به   لنا الادلة [illegible] قوله قد مر من الملحقة الاعتراض

على دليل من استدل على المنع من العمل بخبر الواحد بها نهي الآيتين بانه استدلال
المذكور على ما هو الاصل وانه لا يجري فيه ما احال اليه ما قبله وهنا فقد استدل على هذا الاصل
وهو عدم العمل بخبر مجهول بها او هل هذا الا تدافع صريح فتامل فيه فانها لا تنتج لظهور
عدمها ما لم يتحقق ارادة الظهور العدم عدم العود بامارة الوجود فالمراد بظهور عدم الفسق
ان لا يدل دليل على وجوده واشار اليه الشارح بقوله اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا
اي لم يوجد ما يدل على فسقه وكذا المراد بالنقل بقوله قال ثالثها ان هذا ظاهر الصدق وانه
لو لم يوجد ما يدل على كذبه وذلك شايع بينهم اقول وبما قررنا يندفع ما في شرح الشرح
حيث قال ههنا بحث وهو انه لا يلزم من ظهور عدمها سوء ظنه فاذا تحقق ظهوره
تحقق ظنه قطعا وكانه جعل الظهور دون الظن وهو بعيد واما حمل الظهور على ما هو
بحسب الظاهر ويرجح بخبر عن الظن لانه انما هو بحسب التعقل على ما قيل في رفع هذا البحث ضعيف ظاهر
لا يخفى وجهه فلا يجب السبب هذا مبني على ما يجري في بحث مفهوم الشرط انه اذا ثبت كونه
شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فانه في تلك يبرمعه الشرط وقد اعترض عليه بانه لا
ان يكون شرطا لجواز استعمال ان في السبب واجيب بانه لا يضر اما على تقدير اتحاد السبب فظاهر
واما على تقدير تعدده فلان الاصل عدم التعدد اقول ذكر السبب وقع سندا للمنع ولا يكفي
دفعه في تمام الدليل ولو قيل بان كلمة الشرط كثيرا ما يستعمل فيما لا علية من الطرفين كما اذا قيل
ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة اندفع هذا الجواب لهذا قال المحقق في شرح الكافية عند
قوله وكلمة المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني المراد بالسبب والمسبب الملزوم واللازم

ذلك فيتناول ما ذكرناه من انه مثله فما ذكره الشارح في الشرح هذا على قانون المعقول غير
موجه لان دفع الملزوم لا يوجب دفع اللازم الا انه الزام على القائلين بمفهوم الشرط
فيندفع ما ذكره العلامة من ان انتفاء السبب المعين لا يوجب انتفاء المسبب لجواز وجود
السبب الآخر لكن تشبيه بما ذكره من ان تعدد السبب ههنا معلوم فيه انه اول النزاع
فان من قال ان خبر المجهول الحال يعمل به وكان معتبرا كيف يسلم ان الجهل الذي هو السبب الموجب
التثبت كالعلم بالفسق فما ذكره من عدم العلم ليس على ما ينبغي ولانه اي الفسق
اكثر فهو اغلب على الظن ارجح وهو معنى الاصل وهذا ظاهر لكن يخدش كون العدالة طارية
نظر بل الاصل ان الصبي اذا بلغ يبلغ عدلا لانه يصدر عنه نقيضه كذا في شرح الشرح اقول فيه بحث
لانه اذا كان الرسوخ معتبرا في حد العدالة على ما هو الحق فالصبي اذا بلغ يبلغ عدلا لم تقرر ملكة
التقوى والمروة ملكة لم تر اسخة فيه وعلى هذا يحصل الواسطة بين العادل وما فيه بكونه
الفاسق وتارك المروة ولا فساد فيه واقول العدالة ملكة يتوقف وجودها على وجود
امور كثيرة من فعل الواجبات وترك المحرمات والاحتراز عن ترك المروات والفسق يكون بامر
واحد كترك واجب وح نقول لا شك ان ترجيح كون الاصل هو الفسق ما يتوقف على امر
لو كان اصلا وراجحا بالقياس على ما يتوقف على امور كثيرة لانه اسهل وجودا واكثر
وقوعا وايضا الفسق يتحقق بعدم الواجب والعدالة لا يتحقق بدون فعل الواجبات
والاصل في الحوادث العدم فكذا فيما كان يحققه بعدم امر بالنسبة الى ما كان تحققه بوقوفه
على الوجود وايضا ينبغي ان يراد بالفسق ههنا نقيض العدالة لان بناء هذه المسئلة على

الاصل الراجح بل هو العدالة ونقيضها فان كان الاول فيتحمل بخبر مجهول الحال
وان كان الثاني فلا يعمل به سواء كان انتفاء العدالة بوجود فعل محرم او ترك واجب
او ترك مروة ام لا بل يصير الى انه يستمر مع فعل الواجبات والكف عن المحرمات ومن
ترك المروات الظاهر ان عدم الملكة اصل بالنسبة الى وجودها بل الوجود طار عليه الا انه يعلم
ان هذا الوجه الاخير منطبق على كلام الشرح غاية الانطباق وبه يتخيل ما استشكل في
شرح الشرح فتامل وقد قيل في توجيه العدالة طارية ان مقتضى العدالة التزام تكاليف
الشرع وهو صعب جدا على الانسان ومقتضى النفس القوة الشهوية والغضبية
بما غريزتان في الانسان والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يدل دليل على
خلافه فالمراد بالاصل هنا الراجح لا المستصحب اقول لا يذهب عليك ان الظاهر من الطريقة
ان يكون الاصل بمعنى المستصحب وقد يعارض هذا بان ورد ان كل مولود يولد على
الفطرة فتامل فيه فلان ذلك ليس محل النزاع اقول فيه بحث لان الدليل
قياس لا يكون المقيس عليه عين المتنازع فيه وكيف يحتج المستدل بذلك والجواب انه ليس
المراد انه ليس عين المتنازع فيه بل انه ليس محل نزاع مع انه شرط للقياس على ان الدليل
مسلما نفسه وما يشترط فيه عدم الفسق وذلك انه اعم من خبر الواحد ولم يثبت كما في
تعديل شهود الزنا بل عدم الزيادة ايضا لا يثبت اذ يكفي في شهادة هلال رمضان
واحد عند البعض ويعتبر تعديله باثنين بالاتفاق واجاب عنهما في شرح الشرح بان كلا
منهما ثابت في باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في

بان لا يم

شهادة رمضان انما ثبت لخصوص نص فيهما احتياطا لدرء العقوبات وابقاء العبادات
وقيل في دفعه الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كما في الصلوة المنسية او كان ثبوته
هو الاصل كصوم ثلثين من رمضان واما ما احتمل التحريم كالصوم عند الشك في هلال
رمضان فلا احتياط على ما مر في بحث السنة قوله الظاهر ان محط كلام ... في الجواب
قوله انما ثبت لخصوص نص ومعناه ان ذلك من قبيل المستثنى ولا يقدح في كونه
الاصل ما ذكر على ما هو المدعى واما ذكر الاحتياط فذلك شرع منه على ان المنقول الا
على انه لا احتياط فيما عدا المذكورين اصلا بل معناه ان الاصل في الاحتياط ذلك
واجيب بالمعارضة بانه اخبار اقول يمكن ترجيح القياس الاول بان الشهادة
اخص من الاخبار وكان مشتملا عليه مع الزيادة فالجامع في الاول اتم وتوضيحه ان الاول
كقياس زيد على عمرو والثاني كقياسه على فرس مثلا هذا ان قرر الدليل على صورة
القياس لا يخفى عليك التوجيه اذا حمل على صورة الاستدلال دون القياس ولا يخفى
ان في نسخة الشرح موضع لفظ الشافعي بل لفظ الشافعي عند قول القايلين بالمذهب الثاني
ولعل منشأ تقديم الشافعي دليل مذهب الثاني لكن على دليل مذهب الثاني لا يمكن الاطلاق
فيهما بل يجب ذكر السبب فعل الظاهر ان مراده انه لا يمكن الاطلاق المحض بل يجب ذكر السبب اذا
كان هناك ما يتم الكلام به مثل ان يقول الخارج او المعدول المجروح فلان فسق مثلا او قال
عند الحاكم الموافق في المذهب الذي يعلم حاله هذا مجروح او سال الحاكم عن جرحه مع ظهور قرينة
عند ذلك الخارج فان السؤال قرينة على ظاهره على ان مراده الجرح فيذهب الى غير ذلك وما ذكرنا

قوله م

بندفع ما ربما يقال عند قول الشارح فمقبول اطلق في محل الخلاف كان تدليسا انه
لا يلزم التدليس عند احد هذه الامور ولا عند قوله بانه قد يبني الجرح على اعتقاده فيما
يراه جرحا بانه اذا كان مذهبه مخالفا لمذهب القاضي وهو يعلم ذلك فاذا سأل القاضي
من جرحه فاجاب بما هو جرح على مذهبه فقط انه تدليس اذ معلوم ان سؤال القاضي انما هو
عن الجرح على مذهبه لا ما هو جرح عند الجارح وذلك لان هذه الصورة خارجة عما نحن
فيه اذ فيها ذكر السبب حكما وان لم يذكر حقيقة فتامل ثم اقول ان ما هو ابلغ من جميع ما يذكر
هذا القول على انه يجب ان يكون الجرح والتعديل على مذهب الحاكم وانه لا يكفي في الشهادة
ان يكون الشاهد عدلا في مذهب الحاكم وكذا الحال في تعديل الرواة وجرحهم بالنسبة الى
المجتهد وذلك محل تامل اذ الظاهر ان المفيد لقبوله ان لا يكون مرتكبا لما هو محرم في مذهب الحاكم او المجتهد
اذا استشهد او اخبر يحصل الوثوق بقوله اذ الكذب حرام في جميع المذاهب وان ارتكاب ما يكون
مبالاته في الدين حتى يمنع الثقة عن قوله وقد عرفت ان ملاك الامر في باب الشهادة والرواية
ذلك فتامل واجيب اولا بانه قد يبني الجرح قال في شرح الشرح الظاهر ان قوله اولا جواب
عن التمسك لكن تصريح الشارح في كل من الوجهين بنفي التدليس ربما يشعر بانه دفع لهذا التدليس
بسبب الجواب المذكور اولا مسلما وقد يعترض على الثاني بان عدم معرفة الخلاف ينافي البصيرة
بحال الجرح والتعديل لان من تمام البصيرة معرفة اسبابهما على ما فيهما من الاتفاق والاختلاف
اقول ما ذكر في الشرح بقوله فمقبول دفع لما يقال التخصيص المدعى في مذهب القاضي بعيد اذ انه
يكفي الاطلاق في التعديل والجرح فيما عدا صورة الخلاف يعني اذا كان عادلا بلا خلاف يجوز

في مذهبه ان لم يكن عدلا

لم الاطلاق في تعديله واذا كان مجروحا بلا خلاف يجزيه الاطلاق في جرحه اما
اذا كان عادلا في مذهب مجروحا في مذهب اخر فيجب عليه ذكر السبب فان القاضي في هذه
الصورة ربما لم يعلم لو لم يذكر السبب ولا يخفى ان هذا التوجيه بعيد عن كلام القاضي
مغاير لما نقل عنه عند تحرير الخلاف في بيان المذاهب على ما ذكره بقوله وقيل اولا
وثانيا بانه اعتراض على قوله فمقبول لكن الظاهر وروده على ما ذكره من التعليل على تخصيص الدعوى
بما انه في صورة الخلاف يجب ذكر السبب ولا يكفي الاطلاق لانه لو اطلق في هذه الصورة
لم يلزم التدليس بل هو خلاف العدالة المفروضة فظهر ان هذا لا يضر القاضي في الاكتفاء بالاطلاق
بل فيما ذكره من التعليل ايضا لا يكفي الاطلاق في صورة الخلاف وانت تعلم ان لو علل تخصيص
المذكور بما ذكر السائل بان يقول في صورة الخلاف لو اطلق فلا يكفي اذ ربما جرح بسبب
لا يراه الحاكم سببا اندفع عنه الجواب بالكلية لان دفع تخصيص التعليل بما عدم كفاية الاطلاق
في صورة الخلاف بمجرد ذلك الكلام لم يبق سالما اذ لو خصص الدعوى بالعلة المذكورة
بل بما ذكره السائل لتم الكلام واندفع ما في تمام الكلام فان ذلك التخصيص خلاف
ما نقل عن القاضي وبما قررنا ظهر ان قول شارح الشرح ينفي الجواب المذكور اولا سالما
محل نظر بل في توجيهه ما ذكرناه اما ما قيل في توجيه الجواب بين انهما جوابان عما تمسك به
وفيها اشارة الى رد ما دفع به الجواب الاول في منع لزوم انه اذا اطلق في محل الخلاف كان
تدليسا ولا يخفى ما فيه من الضعف في ذلك ثم اقول كلامهم في هذا البحث مبني على انه
في الشهادة والرواية ان يكون الشاهد والراوي عادلا في مذهب الحاكم او المجتهد ولا يكفي

عن الثقة في عقيدته فقد علم انه يكفي في ذلك في المختصر حيث اعتبار العدالة ان
يكون تثبته بتحصيل الظن بخبره ولا يفهم منه ما يدل على مقابلة مساواته بالذين في الكذب
حاصلهم في جميع الحالات بالهم الا قول الا ما عن تراضي الذي ذكره منظور فيه فان المختصر من الكون
ليس الا وقع التعليل الذي ذكره المجيب الا فضل انه من محل الخلاف لا يكفي الا الاطلاق
بانه مسلم للمتدليس وذلك يمنع لزوم التدليس لمستند اليه بما ذكروا انه يلزم مجرد
الخوف هو كون العدل المعدل او الجارح غير عارف بحالهما او لم يكن له بصيرة كاملة
بمجرد الخوف وهو لا يضر المجيب فقبل في الجواب على الاعتراض بانه يمكن العدل
متقلد الغير في اسباب الجرح والتعديل فا قول لا ينفع في دفع الاعتراض في ذلك لانه اذا
كان كذلك فيحتمل ان يكون مقلد المن لم يكن اجتهاده موافق لراي الحاكم او المجتهد
الذي هو بصدد عمله لذلك انه لو قال الشك لا يحط بها المراد ولا يحط لكان ان حقيق فيكون
مشتملا على السند فتامل وكثرة الخلاف فيه لا يخل المراد انه لما اختلف فيه
فيكون المعدل او الجارح العدل حجة بسبب لا يسر ابا الحاكم او المجتهد مستندا الى اشار
اليه انفا ولما لم يكن الجواب الذي ذكره مستقيما عليه حمل المراد منه كما نظره وهو التقليس
امر مخفي فليعمل فيقبل عنه لمخفاته فاجاب انه عن قول العدل لا يجزم بشي ما لم يعرفه كما هو فتامل
طلاق
وانما الطلاق فلا اختلاف في اسباب الجرح والتعديل فيريد ان الاكتفاء بالا
في التعديل لا يؤدي الى التعليل لعدم الاختلاف في اسباب التعديل والعرض عليه بانه
اختلاف في اسباب الجرح مسند للعدالة والاختلاف فيه هنا اختلاف في غيرها والاقرب ما ذكره الا

في ايراد ان والنزاد في المستند في الاستدلال عليه ان اسباب الجرح لكثرتها لا ينضبط
فلهذا يكتفى فيه بالاطلاق والتحقيق ان العدالة بمنزلة وجود مجموع يتوقف على اجتماع
اجزائه وشرائطه فيتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم لم يكتف فيه انتفاء شي من
الاجزاء او الشرط كما ذكر في شرح المشرح وقد قيل في الجواب عن الاعتراض المذكور بان
اطلاق الجارح يعتمد عليه بان يكاتب الجرح ما هو متفق في الجملة واسباب الجرح مختلف فالعمل
بقوله لا يكون تقليدا بل عملا بالاجماع اقول كون الاجماع في الجرح يعتمد على التعديل في الجملة
والاطلاق في التعديل يعتمد عدم علمنا بما هو متفق في الجملة الا بالعلم المتفق اصلا لكن
ولعله يتوهم ان العدالة ترفع الجرح فاذا اطلق في الجرح ويفهم منه الايجاب الجزئي فهم
الاطلاق في التعديل رفع الايجاب الجزئي الذي يرجع الى السلب الكلي بمعنى انه لا يكون
بجرح ما في شي من المذاهب اصلا وليس كذلك ثم القول الذي ذكر من الفرق في حجية انما
يجري في صورة الرواية دون الشهادة فلو التعليل لا يناقض القضاء والحكم والظاهر ان المسئلة
عامة شاملة لهما معا والعلم بقصد به التعميم لكثرة التفتيش فيها القول ما ذكره سند الا
بانتفاء المانع الخاص فظاهره لا يدل على وجود الحكم وذلك لان التفتيش مانع مخصوص من ذكر
الاطلاق غير محقق في الجرح ولا يلزم منه عدم تحقق الموانع مطلقا والعلم بالمانع من
اسباب الجرح ففيه خلاف فتامل والمسئلة اجتهادية اقول الا يخفى عليك بعد ما ذكرنا في
الكتاب ما قررنا ان الاشبه بمذهب الطالب فتذكر اذا تعارض الجرح
والتعديل احترازا عما اذا لم يتعارضا كما اذا اخبر عدل عن عدالة في سنة كذا والاخر اخبر

عن تصنيفه في زمان قبله او بعده ثم اعلم ان الشيخ بظاهره لم يوافق القوم لان الموافق
فيه هكذا وقيل بل الترجيح ومعناه الحكم هو ان يصار الى ترجيح احدهما بسبب اخر بطريق
فيشبه ان يحمل قول الشيخ وقيل بل التعديل انه قد يقدم التعديل لا ان الجرح يقدم دائما
فيتوافقان ثم اعلم ان ههنا يحتمل صورا اربعا لانه لا يخلو ان يعين الجارح السبب او لا
فعلى الاول لا يخلو اما ان ينفيه المعدل او لا فعلى الثاني فاما ان ينفيه يقينا او لا
الترجيح انما هو في صورة واحدة هي ما اذا عين الجارح السبب ونفاه
المعدل يقينا وفي الثلث الاخر يقدم الجرح بدليل الشيخ يجري فيها والمذكور
فيه صور ثلث منها صورة واحدة من الثلث الاخر يقدم فيه الجرح واشار اليه بقوله هو
اذا اطلقا والصورتان الاخريان المنافيان يستفاد من الصورة فيما
الترجيح حيث قال اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل يقينا بينهم لم ينفه
اصلا او نفاه يقينا كان حكمه خفي لا يعلم هذا الحكم وهو المصير الى الترجيح بل يقدم الجرح
هذا اذا اطلقا وفي محل التمثيل وانما خصص فيه على ان التقديم في الوجه الذي
ذكره للجرح في هذه الصورة اظهر فتأمل وعلى هذا يندفع ما اورد على الشيخ في شرح
ان الشرح غير مطابق للمتن ولا يوافق كلام المحقق حيث قال هذا اذا اطلق ليس على
ما ينبغي لعدم تناوله على ما اذا عين الجارح السبب لكن لم ينفه المعدل او نفاه لا يقينا فتفكر
ومكلم ليس من المعارض ... ومعلوم ان ... الصادر من
ليس جرحا صادرا منه الا لعله واما الحد في شهادة الزنا فيحتمل الامرين ان لا يكون الحد جرحا

اذ لا يكون سببا للجرح واما خلاف البعض في الاصول فالظاهر انه بسبب الجرح لا انه نفس
الجرح كما لو لم يعلم بعض الفقهاء انه ليس سببا للجرح مرتكبه كما ان الكذب ليس سببا للجرح من يتعلق والامر
في العبارتين هاتين مما تقدم في الاجماع قد مر في بحث الاجماع ان المجتهد المبتدع
اذا لم يكفر به منه بعض الكفر ان كانت بدعته واضحة فلا اعتبار بقوله في الاجماع اختلافا
وخوارج منهم منه انه اذا لم واضحة بل خفية فيعتبر قوله للاختلاف ولم يذكرها كما [illegible] البدعة
الغير الواضحة وقد نبه في بحث الخبر بانه مثل الخلاف في المسئلة والخلاف في مسائل الاصول
والاعتقاد ذكر بزيادة الصفات فقصد قوله يقدم في الاجماع في محله والمسائل يحمل جوابه اي
بحث الخبر المتقدم في الاجماع وذكره ههنا كالاول بان يحمل التقدم اشارة اليه
فقيل هو من اسلم وصحب الرسول [illegible] القيد الاول فاكتفى عن ذكره لشهرته واما الثاني ففيهم من
قوله وان لم يبطل صحته فعلم منه ان مطلق الصحبة لازم [illegible] لا يرد النقض بالاعمى الجواب
فهم الملازمة بينهما [illegible] بين اهل الخبر واهل الحديث بان في الخبر والحديث في بعض [illegible] منها
وهو الظاهر ولم يتعرض لدفع اجوبة المعترض عن دليل الخصم اكتفاء بما حققه بقوله ولا يخفى اذ بعد
ذلك يسهل دفع الجواب ثم لا يخفى انه لم يتعرض في الدليل المذهب الثالث بشرط الامر
فيه ظاهرا لا قطعيا لانه يبهم افراد هذه العبارة [illegible] بان خبر العدل في غير دعوى العدالة
لنفسه يفيد القطع [illegible] وتوجيهه ان القاطع قد يطلق على المعنى المشهور وذلك لان القاطع
يطلق في المشهور على ما يرفع اصل الاحتمال لكن يطلق احيانا على ما يرفع الاحتمال الناشئ
عن دليل صحيح وبذلك بعض المحققين في شرح المنهاج اقول فالمراد بالقطع ههنا هذا المعنى لا كونه

هو هنا الشهرة وهو دليل الكذب فغلطك لا يبعد هذا الاحتمال فلا يكون قاطعا بهذا المعنى البعض
كانه لبس يقطع بالمعنى المشهور واراد بالظاهر ما يقابله   نحو لا نعقل اقول الوهم
بهذا الدليل لدل على انه لا يجوز العمل بالظن مطلقا وظاهر انه خبر الاحاد الا انه لا يجعل
قطعيا فالاظهر ان يحمل ما تقدم اشارة البداية فتقبل للوالدة الولد اقول كلمة ما
في المثالين عبارة عن الرواية وقولها للولد يجيء عن الحديث لما حاصله فهذه اللام
هي لام الاختصاص لا اللام التي تدل على النفع المقابل لكلمة على الدالة على الضرر بل
هذه هي اللام الداخلة في المثال الاول على الوالدة وعلى ما قررنا يظهر انه ينبغي ان يعود الضمير
المثال الثاني فيحمل ما للعهد وعلى النفي في العبارة قلب فتدبر   لقوله عم اقول الحكم
اجراه في غير المذكورة وذلك لانه علق عم حكم المدح بالوصف المشعر بالعلية فيعلم منه ان
كل من تحقق فيه ذلك الوصف كان ممدوحا او يقال وصف النكرة بما هو صفة للجنس شامل مثل ما من
دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فيفهم منه العموم   كونه موافقا للقياس في الحكم
ذكر في المنهاج وشرط ابو حنيفة فقه الراوي ان خالف خبره المروي القياس مجمعا بان لا انه
القياس على خلاف موجب خبره يقتضي ان لا يقبل وعدالته يقتضي قبوله فيتعارضان فلا بد
من مرجح وهو فقه الراوي ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق وان كان بخلاف القياس لان
ولان العدالة على الصدق الحزمين لانه الى الذي على خلافه فيكون اشتراط العدالة ما نقلنا
ظهر ان كلام الشرح لا ينبغي عن قصور عن الوفاء بالمراد وقد يقال عليه بان الائمة بانها الحزمين التعقيب
فلا يكون مسلما لكنهم اشترطوا الفقه الكذب غير الفقيه بل الاحتمال خطائه في فهم مراد النبي عم فلا

جانب القبول بمجرد العدالة فبشرط الفقيه الترجيح اقول الاولى ان يرد بان قد ران
القياس كثير المؤنة بخلاف الخبر على ما يجيء وح فيبقى قبوله اقول هذا مبني على ان الظاهر حال
الصحابة ان لا يروي عن الصحابي ترك قول الغاضي ليه وذلك بان يقال العمل لا يجزم بما
ينقل عنه من غير ان يكون الناقل عدلا   الجواب منع الملازمة لان ذلك فيما
يكون الطريق قطعيا اقول الظاهر المروي لا يقص فيما نقدر قطعية الطريق فيمكن المخالفة
قراءة الشيخ عليه سواء قصد اسماعه او اسماع غيره وان كان الظاهر هو القسم الاول ولا يبعد ان
يقال اذا لم يقصد الشيخ بالقراءة اسماعه اصلا لا فقط ولا مع غيره لم يتحقق الاجازة ويصح
الرواية عنه لمن لم يقصد اسماعه مطلقا وصورة اجازة الشيخ له ان يقول له الشيخ اجزت لك ان
تروي عني ما صح عندك انه من مسموعاتي وصورة المعاولة ان يقول خذ هذا الكتاب وارو عني
ما فيه او حدث به ما فيه وصورة الكتابة ان يكتب له ان اجزت لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب
او ما صح عندك انه من مسموعاتي   قال الحاكم القراءة اخبار ان القراءة على الشيخ مع سكوته اخبار
عن الشيخ بما قراه فصح اخبرنا بلا قيد القراءة على انه يجوز اخبرنا مطلقا وحدثنا باعتبار ونقل الحاكم
ذلك عن الائمة الاربعة   وهو ان يقول اجزت لك ان تروي عني كذا او ما صح
عندك انه من مسموعاتي اقول لفظ كذا اما اشارة على ما قرا الشيخ عليه او ما قرأ على الشيخ فيرجع الى
القسم الاول او الثاني او ما قرأ غيره على الشيخ او ما كتب فيرجع الى القسم الثالث والرابع ويمكن
ان يقال اشارة الى ما قراه غيره على الشيخ لا بحضوره او قراءة الشيخ على غيره واخباره عن قوله او ما
صح عندك انه من مسموعاتي بمجرد العبارة فتدبر   وان كان هو الاخبار لغة الاخبار لغة افادة

الخبر والعلم وهذا السكوت كذلك والحديث في معناه وعند البعض خلاف ذلك حدثني
واضرابه يفهم منه الكلام اللفظي عرفا والسكوت ضده فلا يقول ذلك بل يقول انبأني
لشيوعه في الاعلام ولا يدخل الاختلاف العبارة في مثله وكذا لا يدخل في
المعنى وعدمه وانت تعلم انه ليس المراد الاجازة لجميع الموجودين بلا اشتراط بل المراد
الاجازة للكامل من له شرائط الرواية على ما مر مفصله فقد علم بذلك ارتباط
مرسل كتب مع الاتحاد ومع انهم لم يعلموا اما فيهما بطلان ما نقله ابو بكر الرازي من انه انما
يجوز ذلك اذا كان المجاز له عالما بمضمون الكتاب قياسا للرواية على الشهادة و قد علمت
انه يحتاط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فلا يتم القياس مع انه في هذه الصورة داخلة
في المناولة والكتابة وقد جعلها قسيما للاجازة فلا يلائم هذا المقام وتوجيهه ان
يقول الشارح في البحث انه لا فرق بين الاتحاد وعدمها فالدليل الدال على جواز احدهما
في قوة الدليل على جواز الاخر فتامل قالوا اولا اذا قال حدثني جعله كذبا اذ قال الا
يخفى عليك ان سياق الكلام ينبغي ان يكون ذلك دليلا على انه يجوز الرواية بالاجازة
مطلقا كما في الدليل الثاني الذي ذكره لكن لا يخفى عليك انه لا يدل الا على نفي صحة هذا
اللفظ الخاص او مرادفه كالاخبار وقد نفاه الاكثر وكان مخالفا للعرف لم يدل على نفي
صحة لفظ الانباء على ما مر فتامل وحمل الشارح اياه على ذلك على المبالغة لا ما حمله الراوي
كلام من انه لا يجوز احدهما مكان الاخر نقلوا عنه احاديث في وقايع بعينه بالفاظ مختلفة
بعينه صنفه للاحاديث والمعنى اذ نقل عنه احاديث بعينه بالفاظ مختلفة في وقايع كثيرة

في كل واقعة منها نقل احاديث بعينه بالفاظ مختلفة والذي في الاتحاد واحد في كل
واحدة لان الاصل عدم الزائد قال رسول الله صلعم كذا او نحو كذا او قريب
يمكن ان يقول الخصم هذا المثال لا علينا اذ لو كان النقل بالمعنى فيكون قوله ويحتاج مكانه قوله
ونحو كذا والجواب الذي ذكره لئلا يتوهم ان ذلك لفظ النبي صلعم ولكن رفع هذا التوهم ليس
امرا واجبا حتى لا يجوز النقل بالمعنى بلا ذكر شعار بان المروي ليس عبارته قطعا وربما
يناقش على هذا الدليل والدليل الذي ذكر بعده بانه عند التردد والتغيير بالبعض يمكن
القول بالجواز اذ ليس فيه كذب اصلا اذ لانه ليس فيه فاحوزنا في هذه الصورة يلزم تجويزه
في غيرها في الوهم ان ما روي عبارته فيلزم ان يجتهد المجتهد في كلام الراوي في كلامه عم فتامل
ان المقصد في التخاطب انما هو المعنى اذا كان الغرض متعلقا ببيان المعنى لا بالالفاظ للفصاحة
ايضا كما في نقل الاحاديث اذ ذلك في الحديث غير لازم ويمكن ان يقال ايضا بالنحو
اي بان هو مقتضى الحديث موجبه في زعمكم وهو انه وجب التبادر كما زعمتم ومع ذلك لا يفيد
مطلوبكم اذ في صورة حفظ المعنى وتأديته ولو بلفظ اخر يصدق انه ما سمعها ولا يتبع والدلالة
على الوجوب بل اعلم انه دال على الاولوية ثم سلم دلالته على الوجوب لكن وجوب التأدي
كما سمعه لكنه يحتمل في التادي والسماع بانه اعم من ان يكون باعتبار ذاته او باعتبار المعنى
الجواب ان فرض تفسير اقول يمكن تقرير الدليل هكذا لما اختلف العلماء في
مثل الالفاظ فيمكن ان يحمل الراوي على معنى عملا بمذهبه ويضع لفظا او يضعه بدل غيره
بتبليغ انا نقل في ذلك الالفاظ المحتملة مكان المجتهد في لفظ الالفاظ نقله الى النبي صلعم كما

بحيث لو نقل اليه بلفظ النبي لم يحمله على ما حمله بل على معنى اخر فنوع كان منقولا للراوي
وذلك مناف للاجتهاد ولا يخفى انه بعد هذا التقرير اندفع ذلك الجواب نعم يمكن ان يق
العادل لا يجزم بان ما نقله كلامه عم في محل الخلاف الا كان مدلسا ولا يبعد ان يق
في هذه الصورة ومع الاتفاق على عدم جواز النقل بالمعنى ولا يرتفع اليقين بالشك و
الغايه في قبول رواية كل منهما من غير ذلك الحديث وكذا يجوز للحاكم العمل بشهادة كل
واحد منهما بدلا لا معا في وقايع فان قلت كيف يجوز ذلك مع انه علم قطعا كذب واحد غير
جايز قلنا انا لا نتقيد في الاجتهاد الا ان نعمل بكل خبر معين برواية من علم عدالته ولم يزل
ذلك عنه وقد علمت ان الشك لا يزيل اليقين بمعنى انه يجب العمل بما هو مقتضى اليقين الذي
كان لا بما هو مقتضى اليقين الذي كان لا بما هو مقتضى ذلك الشك الطاري لا بمعنى انه يتغير اليقين
الذي كان ولم يزل بالشك اذ لا شك في ان الشك ينافي اليقين ويبطله بل يزول اليقين
الذي كان واما انه يجب ان نعلم ان الاخبار التي وصلت الينا جميع رواتها عدول صحاحا
فغير لازم بل يكفي ان رواتها عدول لو بدلا لا معا لكنا نعتقد بان كل خبر لا بد ان يكون
رواته عدولا معا ولا يكفي عدالتهم بدلا وحينئذ فيشكل الحكم واذا عرفت الحال في الرواية فقس عليه
الشهادة ولا دليل فيه على وجوب العمل فوز يمكن منعه بعد تسليم ان احدهما ان
ذلك الصحابي لم ينكر عليه احد فصار اجماعا سكوتيا وثانيهما ان من قال بالجواز قال
بالوجوب اذ لم يكن قايل بالجواز والحرمة معا بل يكن قايلا بالوجوب في ذلك كلام في وجوب العمل
بخبر الواحد وحاصله ان جواز العمل بها صار مجمعا عليه كان قايلا بالجواز لا ينفك عن الوجوب

بالاجماع فصار واجبا بالاجماع فثبت وجوب العمل بمراجعا بمن فتدبر
والعصمه بان يقول في الشهادة شهدت على فلان بما هو عن فلان
اذ لا يجوز في الشهادة تعدد الاصل بخلاف الرواية والجواب من
طرفهم لم يجب بانه قياس للرواية على الشهادة لان هذا قياس للمجتهد على ان لم
لا للراوي على الشاهد فتامل اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث الخ قوله
المراد بالعدل ما يتناول الصحيح وبهذا قال في مجلس السماع وكذا ذكر السبعة
جوابا على لواه وكذا بقول الراوي الا فراد اذا كان واحدا ايضا موافقا لهذا
الراوي في العدد ولكن اشد ذكاء واقوى حفظا واندر سهوا من هذا الراوي حكم
حكمها اذا تعدد الرواة وح نقول في تقرير دليل المخالف نسبة الوهم اليه لقلة ذكاء
او نقصان ضبط اظهر هذا واما صورة مساواتهما من جهة الكمية والكيفية فداخل
تحت قوله فالجمهور على انه يقبل فتامل ولا ننسى على ما هو ظاهر الكتاب
واما في غيره وان سنده وعدل المسند والمرفوع للوصول بمعنى ويختلف بالاعتبار
من جهة ما يقابله من الالفاظ الثلثة يحكى الفرق بين المرسل والموقوف والمنقطع
فقس عليها مقابلاتها فان قيل لو صح ان كون المس موجبا للوضوء لكان
الذي رواه عامة بالبلوى وحاصله الاجماع على مذهب الحنفية بانه لو كان هذا الاخبار
صحيحه وكان كلامه عم كان ينبغي ان يلقيه على عدد الشهادة ليسلم عن احتمال البطلان
صلوة اكثر الناس اذ لا يلزم في الخبر الواحد ان يطلع عليه الاكثر فكيف الجميع والحاصل

ان الاحتراز عما يوقع في امر باطل واجب عليه عقلا وذلك انما يحصل بان يبلغه الى
عدد التواتر هذا تقريره اقول يمكن منع ذلك والمستند انه لما علم النبي صلعم ان في ذلك
وان نقل احاد القبيل في جميع الامة فلا يجب عليه الا النقل الى عدد التواتر اذ لا تأثير
في بطلان صلوة اكثر الناس ويترجح ايضا ما ذكره بان ابطال الصلوة يكون بعض من
بلغه خاصة اذا لم يعمل به دون من لم يبلغه اذ لا يجوز تكليف الغافل اقول وفيه نظر
اذ يلزم ح انتفاء التكليف بالنسبة الى من يبلغه والاصوب ما ذكرنا فتذكر   قالوا
قال الله اقول يقتضي ظاهر الحديث انه اذا تعين الحد في حق احد فيسقط بالشبهة لان الشبهة
معتبر في تعيين اصل الحد فتامل   لان الظاهر انه لو لم يحمله عليه لا القرينة وسبق هذا
عملا باجتهاد الصحابي او تقليد له وتامل فتدبر   وفي العمل نظر اقول العمل بالخبر
لان عمل الصحابي لا يعارض الحديث وليس بحجة بل هذا مثل عمل غيره ممن روى الحديث
فانه لا يعتبر اتفاقا فتامل   لنا في تقديم الخبر حيث تقدم اقول لما تقدم في الخبر
من المنع ثلث لان ما يثبت به العلة لا بنص راجح فاما ان يثبت لا بنص اصلا بل
بالاستنباط كالسبر والتقسيم والدوران او يثبت بنص مرجوح او مساو وان ما نقل
من الصور لا يستوفي جميع هذه الصورة ولا يثبت به تمام الدعوى ولا يتم قوله
لنا في تقديم الخبر حيث تقدم ولكن المحقق قد نبه على دفع ذلك بقوله على غير ذلك من
الصور التي يشهد بها كتب السير يعني من تتبع كتب السير علم منها انهم يعدلون الى الخبر في
جميع المواضع الثلثة فتم القياس في المثال الاول قياس الجنين على سائر الامور

فيهما التي لا يجب فيهما شيء وفي الثاني قياس للاصابع على سائر الاعضاء التي تتفاوت منافعها
وفي الثالث قياس لدية الزوج على سائر ما لا يكون ملكا للزوج   فقال لا تنقضا
بما الحميم فقاس ذا الحميم بالماء المحموم الحار على المأكولات الحارة اذ الحديث يعم وفيهما ما بعدي
انه عم اكل لحم الابل ثم توضأ بعده فقال لهذا   فكان الخبر مقدما فان قيل ما ذكر يدل
على تقديم الخبر مطلقا قلت بل لا يثبت في المقام الثاني الا القياس قد يقدم
بتخصيص الخبر بما عداه ويبقى هنا المانع فيما عداه فتامل   فلانه يرجع الى تعارض الخبرين
واحدهما راجح اقول [illegible] فلان الظاهر ان الصورة التي يقدم فيها القياس على
مذهب المصنف هو ان يكون العلة منصوصة سواء كان ثبوتها بنص قاطع او دليل اخر كالاجماع
ووجودها في الفرع بنص راجح في الدلالة على دلالة الخبر يقدم فيها القياس ايضا بمثل الدليل
الذي ذكره المصنف وذلك [illegible] بيان انه يرجع الى تعارض الخبرين وهو الخبر المرفوض والخبر الذي
يدل على وجود العلة قطعية سواء كان بنص قاطع او دليل اخر كالاجماع ووجودها في الفرع
ثبت بنص راجح من الدلالة على دلالة الخبر يقدم فيها القياس ايضا بمثل الذي ذكره المصنف و
بيان انه يرجع الى تعارض الخبرين وهو الخبر المرفوض والخبر الذي يدل على وجود العلة في الفرع و
انه راجح فيقدم واما ثانيا فلانه اذا كانت ثبتت بنص راجح لكن لا يحصل به القطع ووجودها
في الفرع ظني لكن الظن الحاصل به اقوى من الظن الحاصل بالخبر او بيان انه ثبت بنص راجح في الدلالة
على العلة ويقدم فيها القياس ايضا اذ يرجع الى تعارض الظنين او الخبرين والترجيح
احدهما فيقدم [illegible] على ما قرره الشارح يدخل تحت الصور [illegible] النظر

انه لا مجال للتوقف فيهما ويمكن الاعتذار من قبل المصنف بان الحكم في التوقف في
الاعم منهما ومن غيرهما لا ينافي ظهور تقدم التفتيش في قسمين من هذا الاعم بعد عدم فوق
البنظر وطلب الترجيح اذ مقصوده انه يتوقف حتى يظهر الرجحان فيعمل به لكن بقي الكلام
في انه لا فرق بين ما ذكره وبين العكس الذي رجح الجزم في احدهما بالتقدم ومع الاخرى
صورة التوقف ثم العكس في الامر فيه بين   وهو ان يقول عدل التابعي قال النبي
ثم كذا انما خص المرسل بذلك ولم يجعله متناولا لما قال التابعي قال كذا ولم يسمع منه
من صحابي اخبر وتابعيه وذلك لان حديث المرسل من التابعي بحيث يقع خلاف في قبوله
وذلك لان التابعي لم يجزم بالاسناد عليه ما لم يكن المروي عنه عدلا بالاتفاق ولما كان
حل غرضه تحرير المذاهب وبيان الخلاف لم يجعل الكلام متناولا له وقد يجعل المرسل
اخص من ذلك وهو ان يكون الراوي تابعيا ولم يعتبر في هذا الموضع بذلك لان الخلاف
وقع في ذلك من غيره ثم كان بهذا الاعتبار غير صحابي فتامل   لو لم يكن المروي عنه
عدلا عنده او عند الراوي المرسل لكان جزمه بنظر الي ظاهر الاطلاق باسناد الحديث
للنبي بواسطة رواية ذلك المروي عنه الموهم ذلك الجزم اذ الاسناد يدل ذلك
المرسل سمع من عدل تدليسا وذلك بعيد ممن ثبت انه من ائمة نقل الحديث وان لم يكن
بعيدا ممن هو عدل لعدم معرفته بمعنى نقل الحديث وبهذا يندفع ان الجزم بالنقل لا يوجب
الجزم بذلك بل قد يكون بالظن وان هذا يقتضي قبول قول المرسل العدل سواء كان
من ائمة الحديث ولا كذا في شرح الشرح اقول فيه بحث اذ ما نقلنا ظهر ان هذا يقتضي من ترك

قبول المرسل العدل لا يندفع بايراده عن عبارة الشرح اذ لا شك ان الضمير هو
في قول الشيخ هو كلفظ ذلك في قوله وذلك بعيد عبارة عن التفتيش الذي ليس
حراما ينافي العدالة سواء كانت من ائمة الحديث ام من غيرهم بل الاظهر ان يقرر
هكذا ان ذلك تدليس وقع من ائمة الحديث لانهم عالمون بطريق رواية
وان لا يجوز الاسناد اليه اذا لم يكن المروي عنه عدلا فاذا جعلوا مع وجود هذه
المعرفة كان تدليسا وتلبيسا واما غيرهم فيجوز انه لا يكون لهم هذه المعرفة فاذا
فعلوا ذلك لم يكن تدليسا لان التدليس من غير العالم يجوز وان كان من غير الادون
ثم اقول لا يخفى ان المراد من الائمة علما ما فسره شارح الشرح من كان من شهر بذلك
عند المتفاوت واعترفوا لهم بصحة الرواية وظ ان الائمة وان كان الظن فيهم انه لم
ان يحصل لهم المعرفة المذكورة لكن حصول تلك المعرفة لا يختص بهم بل كثيرا ما يتحقق في
غيرهم بل كثيرا ما يوجد عدول علم من عادتهم انهم لا يروون الا عن عدول فانما هو في
تحرير المسئلة ان يقال اذا وقع الارسال ممن عرف من حاله في المسئلة بانه لا يجوز الجزم
بالاسناد اذا لم يكن المروي عنه عدلا كان مقبولا سواء كان من ائمة النقل او من
غيرهم والا فلا او يقال في اذا علم من عادة ذلك الراوي المرسل انه لا ينقل الا عن عدل
يحمل على الاطلاق ولا يخفى ان بين التقريرين عموما من وجه اذ قد يتحقق من دون المعرفة المذكورة
وربما تحقق في الاظهر ان يقال اذا عرف في المسئلة اذ علم من عادته انه لا يرسل الا اذا
كان المروي عنه عدلا والا فلا فتامل   فلا يحصل الظن المعتبر ثم اعلم ان المراد مما ذكر

الاحتمال التعادي فيه ذلك البطلان اي ان لم يكن مقتضيا في الطرفين … والحاصل
منع الملازمة ظاهر وان الجواب يرجع الى ترديد عند قول القيل في غير ما … فان
كما انه كان الجواب اذا التعقل من غير الائمة منع الملازمة وان كان المراد التعقل
من الائمة فهو المتنازع فيه ثانيا والحكم منع بطلان التالي اقول الظاهر ان
منع الملازمة مطلقا ثم على تقدير تسليم الملازمة منع بطلان اللازم في الائمة
… ما ذكرنا قوله في الجواب ثانيه … بسلوك … ولا يردون
… ذكره الشارح … فيه اختلاف فيه انما يلزم لو … كما ذكرنا
فتامل الجواب منع ذلك في غير الائمة اقول فيه ان الجزم باسناده اليه …
من غير علمه بعدالة المروي عنه كان تدليسا اذ لم يحصل الجزم من غير العدل من غير
العدل فمع ارادة الجزم كان تدليسا والجواب انه يجوز ان يحصل له الظن من قول
غير العدل الصادق قوله وانه لا يحتاج الى العلم بعدالته على تقدير ان يكون
… بعدالته وهو ان يكون قول الصحابي ان لا يكون قوله حجة فيكون مردودا
جزما اذ يجوز ان لا يسمعه منه بل انما ينقل ذلك باجتهاده وهو لا يكون حجة
فتامل فرع في السند … ان البحث من الخبر كان من جهة كونه من مباحث
السند والا فهو من حيث كونه من اقسام المتن لا يتعلق به بحث اصولي لان
علم الاصول انما ينظر في ادلة الحكم والخبر من حيث هو خبر ليس كذلك ثم انه الامر
النهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتميز معرفة الاحكام ويتميز الحلال من الحرام

ثم لما كان النسخ من الاحوال المشتركة بين الاثنين اي الكتاب والسنة دون الاجماع كما يجيء
بذكره حقيقة في القول المخصوص اتفاقا الظاهر انه حقيقة في القول المخصوص اعم من
ان يكون بخصوصه او في ضمن القدر المشترك بينه وبين الفعل المطلق حتى يلائم ما يذكره بعيد
من الخلاف وان كان الملائم ما يذكره اخر البحث انه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه حيث قال
انه قول حادث يرفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه حيث قال انه قول احادث …
كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه وانه مجمع عليه ثم لما كان الامر قسما من الكلام و
عندهم قد يكون للتعليم وقد يكون للتنبيه فالامر ينقسم اليهما والتعريف باعتبار كل
منهما وعلى تقدير ان يكون متواطيا للقدر المشترك بينهما اي مفهوم احدهما …
والا لبادر الاخر قال في شرح الشرح يعني ان عند الاطلاق الامر يسبق القول المخصوص
الى الفهم على انه مراد دون الفعل لو كان مشتركا لبادر كل منهما على طريق الخطور …
شيء منهما على طريق كالسبق في بحث المشترك اقول فيه نظر لانه لو كان المبادر …
الخطور من علامات الحقيقة فيسبق عدم وجدانه في غير ما … انهم صرحوا بان فهم الجزء
سابق على فهم الكل وفهم الملكة سابق على فهم العدم المضاف اليها فالحق ان …
علامة الحقيقة على ما يدل عليه ما وقع في بعض نسخ الشرح من وقوع كلمة الواو …
شرح م موضع او الفاصلة ولا يخفى ان ذلك مع ما فيه من ارتكاب التكلف في عبارة الشرح …
للسبق من العموم في بحث الاشتراك اذ لم يجعل احد علامة الحقيقة مجموع الامرين فتذكر و
قيل معناه يفهم عند اطلاق لفظ الامر بلا قرينة ارادة كليهما عند من يقول بالاجمال

اللفظ المشترك في سائر الغير المفادة اذ خلا عن القرينة او لم يفهم اما دونه شيء منها عند من
يقول انه اذا خلا عن القرينة كان مجملا ولا يحمل على شيء منها اقول كون اللفظ المشترك
عند عدم القرينة يحمل على المعنيين معا وان كان في بحث العموم لكنه لم يسبق منه ما يمكن
ولا اثر واقول الاظهر ان يقال هذا الكلام اشارة الى ما يشير اليه من الخلاف في ان اللفظ
الحقيقة لها لم يسبق غير الفهم الى انه مراد كما افاده الشارح او سبقه لكن على ما قاله
غيره فمعنى الكلام ان الاول لو كان مشتركا بينهما لبادر الى الفهم على ما قاله البعض من
ذكر اللفظ ايضا عند من قال بان علامة الحقيقة سبقه الى الفهم من حيث انه مراد او
تبادر شيء منها عند من قال بان العلامة عدم سبق غيره من حيث انه مراد
والجواب انه لو لم يكن حقيقة للزم الحمل على المجاز فقال في شرح الشرح اقتصر على المعارضة
المنع كما نقلنا عن الآمدي وتوجيهه انه ان اراد بقوله لا شك انه حقيقة بخصوصه من حيث في القول انه حقيقة فيه
انه نفس الموضوع له فهو عين النزاع وان اراد من حيث انه من افراد الموضوع له فكلا
التواطؤ كما اذا دخل زيد فقلنا دخل رجل اقول سيذكر الشارح في آخر البحث انه حقيقة
في القول المخصوص بخصوصه وذلك مجمع عليه والقول بالتواطؤ لما كان مخالفا للاجماع
كان فاسدا ويعرف به شارح الشرح وحيث قال يفهم من اطلاق الامر القول
ومنع هذا مكابرة فتدبر ثم اقول هذا الجواب لما سبق منه في بحث ترجيح المجاز على الاشتراك
حيث قال في مفاسد الاشتراك انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ
يحمل مع القرينة عليه ودونها على الحقيقة ويمكن دفعها بان المراد باختلاف التفاهم هناك

ان لا يفهم منه شيء وههنا اراد به ما يتناول الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على
غير مراده فلا مخالفة وصار حاصل الجواب حينئذ انه كما كان الاشتراك مخلا بالتفاهم من
حيث عدم فهم شيء منه لذلك المجاز يخل بالتفاهم من جهة انه قد يفهم منه غير المراد
ثم قطعا ثم اشار في تقويته الدليل بالاشارة الى ما سبق من ترجيح المجاز بوجه الخلل
يعارضه شيء من وجوه ترجيح الاشتراك وحينئذ فيتم الدليل وقول المحقق المجاز خلاف الاصل
فيخل بالتفاهم ليس المراد منه ان كونه خلاف الاصل صار سببا للاخلال بالفهم على
ما هو الظاهر بل المراد انه خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم ويمكن ان يتكلف ويحمل على الكلام
بان المجاز لما كان خلاف الاصل فيبقى انه لا يصار اليه عند عدم القرينة كما في صورة الغلط
كان من الاخلال بالفهم فتأمل او صحة دلالة الاعم على الاخص كما ذكرنا في
المخصوص ما مر منه انا نفهم من الامر القول المخصوص والاعم لا يدل على ان المراد من قوله حقيقة في القول
المخصوص انه حقيقة فيه بخصوصه اقتضاء فعل غير كف اراد بالاقتضاء ما يتناول
ان يكون على سبيل الوجوب او الترجي بان الغير المنتهي الى حد الوجوب انما قدم منه ان الامر
يتناول المندوب لزمهم الاولى باقرار الاعلى تعليل لعدم اهمال شرط الاستعلا
بعدم اشتراط العلو وذلك انما العقلاء يذمون الادنى بسبب الامر الاعلى فلو اشترط
العلو لما كان هذا امرا ولولا ان فيه الاستعلاء لما استحق الذم ويرد عليه ما قال
في شرح الشرح قد اجاب عنه العلامة بان المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ
الدال على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا كما في اضرب او كان ولكن قد اشتق من

الصيغة مثل الكف فلم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه اصلا لكنا
نقول لا اختفاء في ان المراد الكف عما هو ماخذ الاشتقاق عند العود على الكلام اللفظي
فيدخل فيه الكف ولا يخرج لا تكف لانه نهي وبما قبل المراد انه عند العود على اللفظي كان
دلالته على الكف بصيغة وذلك متحقق في مثل لا تزن دون كف عن الزنا اذ دلالته كف
على الكف من حيث الجوهر اقول الاقرب ان يجاب بما سبق عن المحقق في توجيه تعريف الوجوب
والحرمة باعتبار اختلاف الحيثية وقد اشرنا اليه وتوجيهه ان مثل كف على الزنا يدل على طلب
الكف عن الزنا من حيث انه ملحوظ بذاته مقصود في نفسه كالكف في كالصلوة والصوم في
مثل صل وصم وكان مقصود الشارع في نفسه واما مثل لا تزن فدلالته على الكف عن
الزنا انما كان باعتبار انه ملحوظ لا بذاته بل من حيث انه كان متعلقا بالزنا والكف في الاول
كان متعلقا بالمنهو عنه وفي الثاني كان غير مشتغل بالمنهو عنه اقول ويمكن الفرق بوجه اخر وهو
ان الكف عن كف مطلوب في ذاته كالصلوة في صل واما في لا تزن فالفرق الاصلي يتعلق بعدم
الزنا لكن لما كان العدم عند هؤلاء غير مقدور ولا يكون صالحا لان يكلف به وتطلب من المكلف تعلق
بما هو وسيلة اليه وكان مقدورا وهو كف النفس عن فعل كف عن الزنا كان الكف مقصودا
لذاته وفي لا تزن كان الكف مقصودا لغيره وهو عدم الزنا ولا يخفى ان تطلب هذا التوجيه فتدبر لكن
على التوجيهين لا حاجة الى قيد غير الكف وان الحق عطف على قوله كف قال في
مختصر الشرح لو ان يجاب بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او الالتماس ولا يكون
امرا او رد بان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا نسلم القطع بما ذكر ان اراد الحقيقة اللغوية وان

اراد الوضعية فمسلم لكن لا يضر كونه حقيقة فيهما لغة اقول على انه يمكن المناقشة بان
ما ذكره على تقدير التسليم لا يدل على انه في المطلق مجاز كما يقول الاشعري الا ان يقال
مراده بقوله على سبيل التضرع والتساوي لا يكون على سبيل الاستعلاء نعم يمكن
ان يجاب بالتزام انه تحقق في المثال الاستعلاء وذلك لان فرعون كان مضطرا
الى اعانة هؤلاء العلماء محتاجا اليهم فعلى سبيل التواضع يمكن ان يقول لهم
وتعظيمهم في ان يرخصهم في ان يتكلموا امره على سبيل الاستعلاء تعظيما للعلم فتامل
نعم لو استدل بهذا على عدم اعتبار العلو في مفهوم الامر لتم واندفع عنه الجواب الذي ذكرنا
وقد يجاب ايضا بان الامر بمعنى المؤامرة اي المشاورة اقول فيه انه قد عرفت انه حقيقة
في القول المخصوص فعند الاطلاق يحمل عليه ولا يحمل على غيره فتامل وثانيهما ان
الطاعة موافقة الامر فلو كان في ترك المنهي عنه تحقق الطاعة خصوصا عند من قال
بان المطلوب في النهي هو الكف الذي هو فعل وجودي كيف لا وعند هذا لم يتصور العصيان فيكون
برشد كل ما ذكرنا ما يجيء في تعريف النهي من انه القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه
وايضا اضافة الطاعة الى المامور تدل على تجريده عن الاضافة الى الامر فلا يخفى
على الوجهين مندفع من جهة لفظ الطاعة فتدبر واما جواب عن الدور المذكور
من وجهين توجيهين به الفرق بين الوجهين بان في الوجه الاول كان الامر الماخوذ في
تعريف الامر مرتين وفي تعريف الطاعة بمعنى الكلام المطلق وفي الوجه الثاني في
الامر الماخوذ في التعريفين ماخوذ بالوجه الذي يمتاز به عن جميع ما عداه لكنه موجه

وهو الوجه الذي حصل لكل احد عارف باللغة قبل هذا التحديد لا بالعلم كما سبق منه
في هذا البحث لان ما سبق منه في هذا البحث وفي بحث العلم انه فرق بين تصور الشيء بمجرده وحصوله
بنفسه اذا الوجه هذا في هذا المقام كان يعرف انه تميز الامر عندنا من غير تصورنا له فان
التميز بحصول الحصول الشيء بنفسه دون الحصول بصفاته الذي هو التصور فالعلم وان حصل
هذا في هذا المقام مردود وما اخذ في التعريف لا بد من تصوره ولا يكفي التميز الحصول المنفك عن
التصور وهذا ما اشار اليه في شرح الشرح بقوله ولا يخفى ما فيه ولما ذهل بعضهم عن
وجه كلام الشرح بمثل ما ذكرنا اولا ولم يتنبه بفساد ما حواه اقول يمكن ان يقال الامر
كان من اقسام الكلام النفسي هو صفة قائمة بالنفس فهو حاصل لها بنفسها والعلم بها
حضوري واما الامر المطلق المعتبر في التعريف فيمكن ان يكون المعرفة المتعلقة بجزئه اي حاصل
بنفسه متعلقة بجزئه اذ العلم الحضوري لجزئي لا يستلزم العلم الحضوري في ضمنه بل في ضمنه باعتبار
كما ان وجود الجزئي في الخارج عين وجود مطلقه ونوعه كما هو راي من قال بوجود الطبائع لا بشرط
شيء في الخارج وهذا يكفي في صحة التعريف به فلا يلزم باعتبار آخر حصوله في النفس بصورته في التعريف
لاجله لئلا يلزم المكلف في جزمه عند العفو قيل اراد بالعفو المحو وهو بمعنى الاحباط لا حاجة
كما ذهب بعضهم الى انه يتخلف الثواب الا انما يحققه بعضهم على عند العقوبة ولا الى ما تكلف
مشايخ الشرح ان حد النهي منهي بل حد الامر فيه هو ما الخبر بالثواب على الفعل بالجزم
بالعقاب على الفعل ويلزم المكلف على تقدير العفو واعترض عليهما اقول الظاهر ان المعروف
شايع في تعريف الامر للمبادرة او اراد بالخبر ما هو اعم ومن الطلب الا كيف تعبيره من العلماء

تعريف احد الانواع المتباينة بالاخر فان ذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فتامل
فانه يرد بجمع عشر معنى الايجاب الندب والصلوة الندب فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا من الندب
التاديب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك والفرق ان الندب لثواب الاخرة والتاديب
لتهذيب الاخلاق الا ان ذلك [illegible] يفيد ملكة يصدر عنها الافعال المستحقة للثواب
الارشاد فاستشهدوا الى عند المداينة على اباحة كلوا واشربوا التهديد اعملوا ما شئتم
ان ليس المراد الاذن بالعمل بما شاؤا بل [illegible] التخويف لمن [illegible] الانذار
لامتنان على العباد كلوا مما رزقكم الله الاكرام ادخلوها بسلام آمنين التسخير كونوا قردة خاسئين
التعجيز فأتوا بسورة من مثله الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم قيل ما الانسب [illegible] لان
ومثال الاهانة قوله تعالى كونوا حجارة او حديدا لما يقصد به قلة المبالاة بهم سواء كانوا
حجارة او لا [illegible] لا يقصد صيرورتهم كذلك حتى يكون من التسخير ويناسب من هذا [illegible]
احتياجا التسوية اصبروا او لا تصبروا والفرق بينهما وبين الاباحة ان المخاطب في الثاني
كانه توهم ان ليس الا الاتيان فابيح له [illegible] الاول كانه توهم رجحان احد الطرفين فرفع
ذلك بالتسوية الدعاء اللهم اغفر لي التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي
لا يرتب [illegible] الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون وقيل في الفرق بينه وبين الاهانة
ان الثاني انما يكون بفعل او ترك [illegible] الاعتبار وقد يكون بمجرد الاعتقاد فمن اعتقد
في شيء بانه لا يعبأ به [illegible] والحاصل ان الاهانة هو الانكار والاحتقار هو عدم المبالاة
التكوين كن فيكون والفرق بينه وبين التسخير ان في الاول لا يقصد يكون الشيء

المعدوم وفي الثاني صيرورته منفعلا من صورة او صفة لكن الاول فيه زيادة اعتبار
وقد يجيء صيغة الامر كقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت فيه تعبير بمعاينة للتشنيع
عمن يبلغ الا ان الغير او جاء بك الفرق بينهما ان المبلغ هو الرسول عليه السلام وقد يحكي من
دون الرسالة وعلى الثاني انه ليس قول الا الغير واقول قال في شرح الشرح لان معناها ان يصدر هذه
الصيغة عن القائل على قصد طلب الفعل عن الغير او حمل الغير على المخاطب بعبارة التوقيف
الذي عبر عنه في التعريف بقوله من دونه ولهذا قال على قصد طلب الفعل عن الغير وهذا كما ترى
لانه اعادة لما علم قبله الا انقص من غير زيادة وايضا حمل قول القائل للغير على انه يصدر هذه الصيغة
عنه على قصد طلب الفعل عنه لا يخلو من تكلف بل الاصوب ان يحمل الغير على انه فاعل القول وضمير
قوله للامر وضمير انه للشان والمراد بالسبب فعل الصادر من المبلغ والحاكي والحاصل ان هذا
امر لكنه ليس امر الحاكي والمبلغ فينبغي اخراجه من التعريف من هذه الحيثية ويخرج عنه في جملة ان
القول الذي ينبغي ان يصدر عنه او لا لا من يبلغه او يحكي الغير كما في هذه التقييدة نقول
فلان وهذا البيت لفلان ونحو ذلك   وقال القوم هو صيغة افعل اقول عند التعريف
فينتقض بالدعاء والالتماس والحاصل انه يصدق في الفعل اذا صدر عن المساوي او الادنى
الا ان يقال اكتفى عن قيد علو لظهوره وشهرته عندهم بان صيغة الامر مجردة الخ عبر عن
لفظ افعل بالامر للتنبيه على ان افعل كناية عن مطلق الصيغة وليس المراد منه خصوص هذا اللفظ
كما قال لو ان طلب الفعل المجهول المطلق على فعل يفعل كما وقع في المتن من لفظ نحوه بعد قوله افعل
وبما ذكرنا ظهر ان ما في شرح الشرح الصواب صيغة افعل مجردة ليس بصواب   وقد يجاب عنه بان

المراد القراين الصارفة عنه الايجاب ومنها كالتعظيم اقول في بحث لان المتبادر من الاطلاق
على ما هو الحق عند المصنف وغيره من المحققين هو الايجاب فيلزم ان لا يسمى افعل اذا كان
للندب امرا وقد صرح المصنف الاكثر كان المندوب مأمورا به وايضا التعريفات التي ذكرت ههنا
للامر لا يقتضي التخصيص بالايجاب اللهم الا ان يقال من عرف هذا التعريف كان المتبادر عنده
من افعل هو مطلق الطلب كان ممن ذهب الى ان المندوب ليس مأمورا به ولا يخفى ان السؤال منه
والجواب يجري عنده قول الشارح وقد يجاب عن الاول بان المراد قول افعل مرادا به ما يتبادر
عند الاطلاق   وفي الاخير المعنى اي معنى صيغة الامر ولا يخفى ان بهذا التوجيه يندفع
ما ابتدأ من الدور وايضا الذي اومى اليه بلفظ التهافت   وقد اجيب عنه بان هذا
يجري في الطلب والحمل على ما قيل ان الامر الذي هو عبارة عن الارادة هو الكلام اللفظي اي قول
افعل فلا يلزم وقوع المراد وقد يدفع النقض بالمنع قال في شرح الشرح فان يجوز تعلق الارادة
وحاصله كما ان ارادة الملزوم ارادة لذلك طالبه كما ان اللازم يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد
نعم لكنه يجوز من العاقل هلاكه اذا علم انه لا يتيح ولا يجوز ارادته اصلا فعلى هذا يجوز ان يحمل
الشارح على منع انه يكون العاقل طالبا لهلاكه انتهى اقول لا يخفى عليك ان المنع المذكور
اذ يمكن ارادة ما يفضي الى الهلاك اذا علم انه لا يتيح نعم لو فسر بما يتعلق عنه الوقوع يتخصيصها
لتخصيصها احد طرفي المقدور لا يمكن لكنهم فسروا بما لا يستلزم وقوع المراد فعلم ان هذا البحث
مبني على تفسير الارادة بما لا يطابق اصولهم   لو وقف المامورات كلها وهذا مبني على
ان الارادة الله تعالى من تخصيص احد طرفي المقدور وهو الفعل في صورة الامر وارادها بالمامورات

مأمورا به تعالى ولا يجوز ان ذلك يثبت بمجرد كون ارادته تعالى تخصيص الفعل كان بحدوثه
بناء على ما ذكره الشارح اقول ما ذكره في شرح الشرح من ان هذا مبني على ان الارادة من الله تعالى ومن العبد بمعنى
واحد وان ارادة الله تعالى فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة محل
نظر وتامل اذ لا تتوقف تحرير ذلك الكلام على ارادة الله تعالى فعل العبد عبارة عن تخصيصه بوقت
حدوثه ولا تتوقف ايضا ذلك على شيء آخر فتامل نعم كون ارادته تعالى فعل العبد عبارة عن تخصيصه
المذكور لا يطابق اصول المعتزلة ولذا قال المحقق قدس سره في حاشية على المختصر وهذه الترجمة خطأ
قال في شرح الشرح يعني ان التعبير عن الاختلاف في مدلول صيغة افعل بهذه العبارة خطأ اذ
لا خلاف فيه اذ هو مبني على مطلق الطلب القائم بالنفس مثل امرتكم وانتم مامورون وعن الايجاب والندب
مثل اوجبت وندبت ولا يبعد ان يقال هذه الكلمة خطأ لان المراد ان الطلب هل له صيغة تخصه
للدلالة عليه بعينه بحيث لا يدل على غيره كما ان للامر كذلك لا اخفاء في ان مثل امرتكم وانتم مامورون
ليس كذلك بل حقيقة في الاخبار اقول لما ذكره من توجيه الخطأ مندفع بما ذكره لكنه يرد خطأ آخر وهو انه الكلام
النزاع في ان الامر بمعنى الطلب المطلق هل له صيغة تخصه بل في ان الايجاب هل له صيغة تخصه وهذا
لا يندفع بما ذكره بل هو ذاهل عنه حيث قال الامر مطلق الطلب لعله اخذه من قول الشارح التعبير
حكم مطلقا وعلى هذا توجيه كلامهم بان يقال مراده بالامر في ترجمة المسئلة هو الوجوب والتعبير
بلفظ الامر لانه اكد من الندب في كونه امرا على ما صرح به في شرح الشرح واما توجيه الخطأ ثانيا الترجمة
بان الامر عند القائلين بالكلام النفسي اعم من اللفظي والنفسي فلا يصح ان يحمل عليه انه هل له صيغة
على فعل فخطأ لان اطلاق الكلام واقسامه كالامر على اللفظي والنفسي عندهم بالاشتراك اللفظي

والمراد ههنا هو النفسي بقرينة اضافة الصيغة اليه ثم حمل التوجيه المذكور في الشرح على الخطأ
بما ما قررنا في التوجيه ايضا خطأ لان كلام الشارح غير منطبق عليه اصلا فتدبر
واجيب بمنع كونه ظنيا وذلك لانه ثبت بالاجماع اقول وفيه ان الاجماع سكوتي ولا انه
من قبيل العلم الذي كان قطعيا عنه ولو سلم فثبوته لنا انما هو بالاحاد فلا يفيد الا الظن و
لعله لهذا قال ولو سلم فيكفي اه وهذا الاخير يحتمل ان يكون مبنيا على مذهب من يجوز الظن في
الاصول ويحتمل ان يكون على مذهب الكل اذ العلم بمدلولات الالفاظ لما لم يتصور فيه اليقين
نكاد يستغني عن الحكم الكلي القائل بان الظن لا يكفي في الاصول ويحتمل ان يكون مبنيا على
ان هذه المسئلة ليست من الاصول بل هي شبيهة بوظيفة اللغة كالبحث عن مدلول غير الامر من
صيغ الماضي والمضارع وغيرهما وهذا اقرب فتامل والمراد به اسجد والمعنى ان المراد بالامر لفظ
اسجد والامر مفهوم لفظ امر فلا يتوجه ان الكلام في مدلول صيغة الامر لا في مفهوم لفظ الامر ثم بني
الاستدلال على انه اذا ثبت كون هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك اذ لا قائل بالفصل
بان بعضها حقيقة في الوجوب وبعضها حقيقة في غيره وعلى ان الاصل في الاطلاق الحقيقة وعلى
ان الذم والانكار يترتب على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هي من غير نظر الى خارج عنها
كالقرائن الخارجية وخصوصية المادة اما الاول فلان الاصل عدمها واما الثاني فيعلم من
السوق وكلام الشارح اقرب الى الوجه الثاني وكذا الدليل الذي يذكره بعده اقرب الى هذا
الوجه اذ الغرض من قوله لا يركعون هو الذم دون الاخبار وقد رتبه على مجرد مخالفة هذا القول
هذه الصيغة من حيث هي من غير نظر الى خصوصية المادة والامور الخارجة فدل على ان الصيغة من حيث

هو دال على الوجوب لانه ظاهر فيه ولا يدل على انه مجاز فيعلم منه كونه حقيقة في غيره فينتفي احتمال
الاشتراك اللفظي وقس عليه ما ذكره من نظايره   افعصيت امري خطاب لابليس قيل
هذه الاية مع قوله تعالى في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم يدل على ان ابليس ما كان
من الملائكة ورد بانه يجوز ان يكون قوله لا يعصون في شان بعض الملائكة او يكون ابليس
مخصوصا من الحكم على ان الاصح انه كان من الجن ففسق عن امر ربه وان صح استثناؤه عن قوله
فسجد الملائكة ودخل في عموم السجود والتغليب يرد في مخالفة الامر تقريره ان الذين يخالفون
فاعل يحذر على ما هو الظاهر لا مفعوله ولا احتياج الى اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية
وهو خلاف الاصل وان تحيلهم مفعوله وهذا الامر مخصوص مستعمل في الايجاب اذ لا معنى لندب الحذر
عن العقاب او اباحته والنفي اشعار الى الوجوب بحذر خفي بقرينة وروده في موضع الوعيد والتوبيخ
اصابة العذاب على انه لو حمل الامر المذكور على انه للندب والحسن يحصل المقصود كذلك لان الحذر
على تقدير العلم او لم يظن تحققه ولا يكفي بما يعجبه ولا يقوم في الجملة سفه فهو غير جايز لمخالفته
للحكمة ولهذا ملامة من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المايل وعلى جميع التقادير اندفع ما يقال
لا نسلم ان قوله فليحذر للوجوب لانه مبنى النزاع لانا قد بينا انه مستعمل في الوجوب وذلك لكلام من ابن
يكون حقيقة فيها وانه يستعمل في الندب وهو يكفي في مطلوبنا ومعنى مخالفة الامر ترك
امتثاله والاتيان بما امر به واذا اوجب على مخالف الامر الحذر عن العذاب كان تهديدا على
مخالفة الامر وهو دليل كون الامر للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب والقيد الاسناد حكم الحذر
عن العذاب الى المخالف يقتضي ان يكون محذورا عنه من حيث المخالفة وذلك انما يكون اذا افضى

العذاب كما في قوله فليحذر الشاتم للامراء يعزر   لا نسلم ان مطلق هذا بظاهره
منع على النفي ولعله مستعمل في المعنى اللغوي وما ذكر في مقام السند ظاهر او دليل ولا يخفى
تقريره ويمكن ان يكون فهم المنع بناء على فهم المدعو من قوله ان قوله عن امره مطلق فيكون
الاعتراض المعترض الثاني معارضة في المقدمة الغير... وهي ان الامر مطلق لا عام حتى يتم
كون مطلق الامر للوجوب وكون المصدر المضاف يفيد العموم مقيد بعدم تحقق قرينة العهد
واجيب عنه بعد تسليم كون الامر مطلقا بان الاطلاق كاف في المطلوب وهو كون الامر
المطلق للوجوب خاصة اذ لو كان حقيقة لغيره ايضا لم يترتب الذم والوعيد والتهديد
على ما في الادلة المذكورة على مخالفة مطلق الامر كذا في شرح الشيخ واقول فيه نظر لان هذا
انما يحسن لو اعترض بان الدليل لا يدل على عدم دلالته على الندب ايضا بطريق الحقيقة مع ان
الادلة المذكورة اما لو اعترض بانه لا يدل على ان جميع الاوامر حقيقة في الوجوب بناء على ان
الامر الواقع في الاية الذي مخالفة مذموم بعض الاوامر فلا يحسن هذا فان قلت اذا كان
بعض الاوامر للندب فخالفه على هذا ولذا تركت مقتضاه قلت للمعترض ان يقول لعل
بعض الاوامر في اللغة حقيقة في الوجوب فقط كالاوامر الواقعة في هذه الايات والذم
والوعيد يترتب بهذا اقول فالصواب في الجواب ان يقال لا قايل بالفصل بين صيغ الامر
بان بعضها للوجوب وبعضها لغيره وقد يعترض على هذين الوجهين بان الكلام في صيغة
الامر وما ذكر من ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة
فيما يفيد للوجوب خاصة واجيب عنه في بعض شروح المنهاج بان الوعيد على مخالفة ما صدق

عليه لفظ الامر من الصيغ الصادرة عنه ثم لما ثبت ان الفعل ليس بما مر فتدبر
عد عاصيا ولا معنى للوجوب الا ذاك اقول ان اراد بالعصيان ههنا ما يستحق الذم والعقوبة
وظاهر ان العصيان بهذا المعنى اذا ترتب على عدم الفعل كان ذلك الفعل واجبا وكلمة تكلف
بذلك في قوله ولنا ايضا ان تارك المامور به عاص بل ضم اليه وكل عاص متوعد و
بالاية الاخرى وذلك لان القايل ان يقول المراد بالعصيان مخالفة الامر ولم يثبت بعد
مخالفة الامر مما يستحق بها الذم والعقوبة قطعا ما حققنا لا يتوجه على الدليل الاول
ان فيه استدلالا ولا على الثاني ان فيه قصورا فتدبر   عطف على قوله انا نحكم
فيكون دليل اخر على ان معنى الندب غير مذكور في المتن وما ذكر من وجه الضعف لا يدفع
هذا كذا في شرح الشرح اقول لكن يستفاد مما ذكر من وجه الضعف ضعفه وذلك لان يقال
لا نم تحقق الذم على الترك كيف وهو عين المتنازع فيه ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال
انما يتم على غير القائلين بالاشتراك المعنوي والا فلا يلزم من نفي الاشتراك كونه حقيقة في احد
الاربعة فقط وان اريد مطلق الاشتراك فلا نم انه خلاف الاصل بل اللفظي فقط
فتامل   دفعا للاشتراك والمجاز اقول ان ما مر من قوله من غير دليل يكفي لنفي
الاشتراك والمجاز اذ في كليهما يصار الى تعيين الموضعين او موضع واحد من غير دليل
وهو باطل ولهذا اقتصر على هذا عند قول القائلين بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو
الاذن فالاولى ان يقال قيل ايضا بهذا لذكر قوله دفعا للاشتراك والمجاز للتاكيد كانه قال
لا يصار الى ما لا دليل له سيما اذا كان خلاف الاصل اذ الاشتراك والمجاز مخلان بالتفاهم

على ما مر   مع احتمال ان يكون للمقيد باحدهما اراد بكون صيغة الامر لهما ان
يكون للقدر المشترك بينهما وبكونه للمقيد باحدهما ان يكون للمقيد بالوجوب فقط
وللمقيد بهما معا ولعل هذا اشارة الى رد حكمهم بانه لا يثبت اللغة بلوازم نحو
ان اثبات مدلول اللفظ بلازم الماهية لا يجوز اذ اللازم قد يكون اعم من ملزومه والحكم
العلم بان مدلوله لا ينفك عن هذا اللازم لا يمكن تعيين مدلوله اذ يجوز ان يكون
للقدر المشترك بين جميع ملزوماته ويجوز ان يكون للمقيد ببعضها فقط وان يكون
لفظا مشتركا بين تلك المقيدات الملزومة فان قلت احتمال ان يكون للمقيد
باحدهما فقط او مع الاخر خلاف الاصل كما اشار اليه في الاستدلال قلت نعم لا يثبت
اللغة بمجرد لازم الماهية لكن يمكن بضم هذه المقدمة كما فعله المستدل قلت انهم لم يحكموا
مثل ذلك الظن الحاصل بتلك المقدمات في مدلولات الالفاظ بل اوجبوا فيها ان يكون
ثبوته بالنقل تواترا او آحادا او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول على ما مر وذلك
لان مثل هذا الظن ضعيف لا يعتبر فيما كان تحصيل الظن القوي فيه ممكنا سيما
اذا ايما كما في مدلولات فتدبر اقول وبهذا يندفع ما في شرح الشرح انه لو ضم الى ما ذكرنا
من احتمال ان يكون للمقيد بهما قولنا وان يكون مشتركا لفظيا بينهما لكان احسن التناول
هذه الصورة حتى يكون اتم في غرض المجيب ضرورة ان تكثير الاحتمال يزداد الجواب
قوة وذلك لما عرفنا ان المراد بقوله للمقيد باحدهما هو منع الخلو فيتناول الاقسام
الثلثة وكذا يندفع ما قيل ان في الجواب على تقرير الشارح ضعفا بخلاف تقرير الشارح رحمه

حيث اقتصر وله ابطال اثبات اللغة بلوازم الماهية على ان طريق معرفة الوضع انما هو
للنقل بطريق التنقيص التخصيص او تتبع موارد الاستعمال وذلك لان احتمال كونه للتقييد مما
نفاه المستدل لكونه بخلاف الاصل فتامل   اذ التواتر اقول بعد الجزم بانه لكون
الثلث بالدليل الاخص يجوز كونه متواترا اذ التواتر لا يستدعي دليلا اذ الدليل يستعمل فيما
يكون نظريا فالمراد بالدليل ما يكون نظرا يصير سببا العلم مطلقا وان كان بضروريا في
وكان لا يختلف فيه مواخذة وهي انه يجوز ان يكون متواترا بالنسبة الى طايفة مخصوصة و
الجواب انه ذلك خلاف القاعدة المتواترات اللغوية لان سبب العلم مشترك بين الكل و
الاول ان يتمسك في نفي كونه متواترا بانه متفق بيننا وبين الخصم فكان اجماعيا ثم لا يخفى
ان الاحاد كاف في بيان مدلولات الالفاظ فانه لا يمكن تحصيل اليقين فيها الا في المتواتر
على ما مر قبل هذا او لاجل هذا لم يعده واما الاستقراء المذكور في الجواب المذكور ومنع الحصر
الدليل الثاني في التواتر والاحاد ولو جزم الكلام ان كان مما يفيد القطع كرفع الفاعل على ما مر
فذاك وان كان مفيدا الظن فيتوجه بوجه في صورة نقل الاحاد ولو بنى الكلام على منع كون الظن
لا يكفي في مدلولات الالفاظ فالعدول عن اعتبار هذا الشق ومنع لزوم التكلف في اختيار الشق
الثالث وايراد ذلك المنع بعينه لا يخلو عن زيادة مؤنة فان قلت لفظ الامارات قد يحصل من اجتماعها
بما يوجه هذا التوجيه على ما اشير اليه في شرح الشرح قلت يمكن توجيهه بان الامارات قد يحصل من اجتماعها
العلم وان كان كل واحد واحد لا يفيد الا الظن   وقد يقال وببطلان الاعتراض على
الوجهين ثم انهما باعتبار الصحيح من مقدماتها لا بد لان على عدم كون الصيغة للمرة و التكرار بل

على ان المصدر الذي هو من الاجزاء المادية لا يدل على شيء من ذلك بل على نفس الحقيقة و هذا
غير متنازع فيه ثم استشكله كيف يدل على احدهما ولا خفاء في احتمالها اي الصيغة
لهما او لهذا التقييد بكل منهما من غير تكرار ولا تناقض فاجاب بان المراد الدلالة الظهور بحسب
لا النصوصية وهو لا ينافي الاحتمال فيتقيد بما هو لرفع الاحتمال وبخلاف ما هو للدلالة لكن
على كونها معروفة عن النقل هكذا وجهه شارح الشرح وتبعه غيره اقول التقييد بما هو لرفع
الاحتمال تاكيد والتاسيس اظهر من التاكيد واصل بالنسبة اليه والتقييد بخلاف ما هو
له للدلالة على كونها معروفة عن النقل تقتضي حمل اللفظ على غير الظاهر والاصل عدمه
فيتم الدليل الثاني واندفع الايراد والحاصل ان تقييد الامر تارة بالتكرار من غير ان يكون
القيد للتاكيد ومن غير الصرف عن الظاهر ممتنع ثم اقول هذا الكلام من المصنف لا يلائم
ما سيجيء منه حيث قال اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية
الكلية لا الماهية اذ لا شك ان الجزئي هو الماهية المقيدة بالوحدة الا ان يقال مراده من
المرة ان لا يكون متكررا وح يظهر فايدة الخلاف في ان المطلوب هو الحقيقة او المرة وقيل
ان هذا الكلام من المصنف مخالف لما اختاره في شرح المفصل من ان اسم الجنس موضوع للماهية المقيدة
بالوحدة المطلقة اقول قد صرح صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ان ذلك الخلاف
انما هو في المصادر الغير المنونة واما المصادر الذي هو الغير المنون الذي كان في ضمن
المشتق فالاجماع على انه للطبيعة من حيث هي فالصواب بيان المدافعة بين كلاميه بما ذكرنا
انفا فتامل   وهو انتفاؤها في جميع الاوقات وذلك لما مر في مباد اللغة من حجة الاشتراك

بالمطلقين عرفا وذلك يقتضي ان يكون احدهما للدوام واللائق بذلك هو السلب
النفي لانه اصل بالنسبة الى الوجود فهو بالاستمرار اولى فيلزم التكرار في المأمور
فان قلت هذا غير مسلم لجواز ارتفاع الضدين فلا يلزم من نفي احدهما دائما اثبات الآخر
دائما قلت يمكن الجواب عنه بوجوه احدها ما اشار اليه في شرح الشرح بان نوقض الكلام في ضدين
لا ثالث لهما كالحركة والسكون اقول وثانيها ان الامر بشيء نهي عن جميع اضداده فاذا
دل النهي على التكرار والاستمرار فيمتنع جميع الاضداد وانما يلزم ثبوت ذلك الشيء دائما
من مذهب الكعبي انه لا يمكن الكف عن الضد الا بفعل ضد آخر فالكف عن جميع اضداد
ذلك الشيء انما يكون بفعله لا محالة وثالثها ان الامر بالشيء نهي عن ضده العام الذي هو الكف
عنه وذلك مما لا ينازع فيه انما النزاع في الاضداد الجزئية على ما سيصرح به الشارح ومن
المعلوم ان ترك الكف عنه انما يكون بذلك الفعل عند عدم الذهول اقول وهذا
الجواب الاخير ابتني على ما ذكره من منع ان الامر بالشيء نهي عن ضده الماسية ولولا ذلك لما
اشتغل بالتكرار قال في شرح الشرح وقد يعترض عليه بالمنع اذ المرة تحصل بتكرار اللمم الا
ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين او اكثر غير امتثال
الامر والجواب انه لولا ذلك لما كان الاتيان بالفعل في المرة الثانية او الثالثة امتثالا له
واتيانا بالمأمور به والعرف يكذبه اقول فيه نظر اذ الفعل الصادر في المرة الثانية
كما هو فرد للطبيعة من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة من المرة
بكونها المرة فكما تحققت الطبيعة من حيث هي في ضمن هذا الفرد تحققت الطبيعة المقيدة بالوحدة

المطلقة في ضمنه ولما لم يكن لتحقق الطبيعة من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة
المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمنه فالتفرقة بانه اذا كان لطلب الحقيقة حصل بالفرد
بالفرد الحاصل في الزمان الثاني واذا كانت لطلب المرة لم يكن كذلك تحكم فتأمل
القائلون بانه لا يتكرر بتكرر العلة قال في شرح الشرح لا خفاء في بعد ذلك المنقطع فلان حصلة
قالوا الاول للقائلين بانه يتكرر بتكرر العلة والثاني للقائلين بانه لا يتكرر بتكرر العلة لما
لا دلالة عليه ولم يعهد مثله في هذا الكتاب اما منعه فلانه قد تبين ان التكرار في العلة
متفق عليه وانما وقع في ذلك لما حافظ على كلمة لو فانها انما تستعمل فيما يستثنى فيه
رفع التالي لانه وضع المقدم وجمهور الشارحين على ان هذا الحجة دليل للقائلين
بالتكرار في غير العلة لا التكرار في العلة فمن الشرط اوصاف ولفظ المنتهى صريح في ذلك وقيل في
توجيه الشرح ان اذا شرطية وقوله فالاتفاق جزاؤها والمعنى ان القائلين بان الامر
لا يدل على التكرار اتفقوا جميعا على ان الاتفاق في الجملة حاصل على ان الامر اذا علق
على علة ثابتة عليتها يجب تكرار الفعل بتكرار العلة وفيه رد على الآمدي حيث قال في
الاحكام العلة يتكرر الحكم بتكررها اجماعا قال والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر
المطلق يفيد المرة ولا يدل على التكرار واذا علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل بتكرر
العلة بل لو وجب بتكرره كان مستفادا من دليل آخر يشهد بهذا كتبهم اقول
حمل عبارة الشرح على هذا بعيد اذ الظاهر من الاتفاق ان لا يكون لاحد سيما اذا قاربه بقوله
للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فان هذا نص في ان الاتفاق وقع

من الكل وكانه غفل عن هذه وعلى انه اذا امكن تصحيح عبارة الشرح بذلك فيمكن
توجيه عبارة الاحكام بمثل ذلك اذ ظاهر ان كون الاتفاق وقع جزافا او كان وفاقا
وحين الاتفاق فلا مدخل له في هذا التوجيه فلو صح ما نقل عن ابي حنيفة كان ذلك اعتراضا
على الامدي والمصنف والشارح كيف ينعقد الاجماع مع مخالفته سواء كان للفور او
للقدر المشترك فالامام متردد بين ان يكون للفور او للقدر المشترك فلا يجوز كونه للتراخي
والقائل بالاول يجوز كونه للتراخي فلا يمتثل بالمبادرة هذا لكن ما نقل عنه في البرهان حيث
اما الواقفية فذهب غلاتهم الى انه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز
ان يكون غرض الامر التاخير وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون الى ان
من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة على ما اختاره
وان كان موافقا لما نقل عنه لكن قوله الذي قطع به ان المكلف مهما اتى بالفعل فانه
بحكم الصيغة موقع للمطلوب وان التوقف في انه لو اخر هل يأثم بالتاخير مع انه ممتثل لاصل
المطلوب لا يلائم ما نقل عنه في الكتاب في ذلك لان قوله من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا
وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة على ما اختاره وان كان موافقا عنه لكن قوله الذي قطع
ان المكلف مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب يقتضي ان لا يردد في كونه للفور
فقط بل يجزم بعدم كونه للفور فقط لانه اذا كان للفور فقط فلا يقطع بان المكلف مهما
اتى بالفعل حتى في اخر الوقت فانه موقع للمطلوب يقتضي ان لا يردد في كونه للفور فقط لانه
اذا كان فلا يقطع بان المكلف مهما اتى بالفعل حتى في اخر الوقت فانه موقع للمطلوب

انه

وهذا هو المختار

يظهر

يظهر المخالفة بين قوله المنقول هناك ابتداء وابتداء بعد القطع بانه اذا اخر كان
موقعا للمطلوب كيف يتصور احتمال الاثم اذ لا اثم بعد فعل المطلوب اقول الوجه في توجيه
كلامه ان معنى قوله الذي قطع به ان المقطوع به هو انه مهما اتى بالفعل فانه
بحكم الصيغة موقع لاصل المطلوب على ما نبه عليه في اخر كلامه وذلك لا ينافي احتمال كونه
غير موقع للمطلوب باعتبار وقوعه في الزمان المعين بناء على جواز ان يكون المطلوب مطلقا
في الفور والتوقف في تحقق الاثم بالتاخير بناء على تجويز ان يكون للفور فيعصي من جهة
عدم الاتيان بالمطلوب من حيث وقوعه في الزمان المطلوب وان كان مطيعا من جهة ايقاع
نفس المطلوب وعلى هذا فلا مخالفة ولا اضطراب فلا دلالة لهما عليهما لا يخفى
عليك انه يرد على الدليلين ما اورده الشارح بقوله وقد يقال ايضا ما تقدم ويندفع بما
قررنا الجواب انه ذلك انما فهم بالقرينة وكذا يندفع بهذا الجواب ما تمسك
السكاكي على ذلك حيث قال المتبادر الى الفهم عند الامر بشيء بعد الامر بخلافه تغير
الامر الاول دون الجمع بين الامرين وارادة التراخي فان السيد اذا قال لعبده قم
ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع يتبادر الى الفهم انه غير الامر بالقيام الى الامر
بالاضطجاع لانه اراد الجمع بينهما مع التراخي الجواب الا انه قياس في اللغة
اقول فيه بحث لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس من القياس اذ لا يعتبر في
القياس كون المقيس عليه اعم او اغلب وقد مر نظيره مرارا والجواب انه قد مر ان اثبات
اللغة انما يكون بالنقل احادا او تواترا او بالاستقراء وهذا الحاق الفرد بالاعم

الاعلى لسبق داخلا فيها فان قلت يمكن ادخاله في الاستقراء بعينه استوينا فوجدنا
كل الكلام وخبره يدل على الزمان الحاضر فيحكم كليا بان كل الكلام كذلك والامر من جملتها قال الجواب
ان كون الامر كذلك متنازع فيه فلا يتم الاستقراء   فلا يمكن توجيهه في الحال
اقول يمكن ان يقال المراد بالزمان الحاضر في الدليل ليس هو الآن الحاضر الذي لا ينقسم
بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل والفور هو اوائل المستقبل
داخل فيه ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه ثالث وهو ان يقال دلالة زيد قائم
على الزمان الحاضر بحسب اللفظ والهيئة التركيبية كدلالة صيغة الامر عليه ثم وبالجملة الدلالة
بحسب الوضع ممنوع ثم كيف وقد صرح الشيخ عبد القاهر بان زيد منطلق لا يدل على اكثر من ثبوت
الانطلاق فعلا لزيد وقالوا ان العدول عن الفعلية الى الاسمية يدل على الدوام بناء على
ان الاسمية لا تدل على زمان معين والفعلية تدل عليه فاذا عدل عنها اليها علم ان ثم من   فلا بد
نكتة والنكتة المناسبة هي الاحتراز عن الدلالة على تعيين الزمان وهذا الكلام صريح
في ان الاسمية لا تدل على الزمان المعين ثم اقول الزمان الحاضر الذي هو مستفاد من
كل خبر وكل انشاء وجوده ثم لكن في ذلك هو الزمان الطلب الذي هو مدلول الامر ولا يقتضي ذلك
ان يكون زمان متعلق الامر وهو المطلوب حاضرا   والجواب عنها قد تقدم اليه
وهو انه قياس في اللغة فلا يصح وان الفارق متحقق لكن ليس بالوجه المذكور بل انما   الفرق
يجيء من ان النهي لما كان دالا على الفور   وانما يتحقق الاستباق والمسارعة
بان يفعل بالفور اعترض عليه العلامة بان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور

شرعا خصوصا فيما هو من اسباب المغفرة والخيرات والكلام انما هو في دلالة الصيغة
ومن الناس من فهم اعتراض العلامة هكذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على
وجوب الفور في الاوامر الواردة في الشرع لا على ان مطلق الامر للفور ولهذا
قال والجواب انه اذا ثبت كونه للفور في الاوامر الواردة في الشرع ثبت في غيره
ايضا اذ لا قائل بالفصل   فوجب المصير اليه للخروج عن العهدة لا لانه واجب
باصل الشرع فلا ينافي ما هو من مذهبه فتامل   وانما النزاع في ان الشيء المعين
جعل ضمير بعينه في قولهم عند تحرير المسئلة الامر بالشيء بعينه نهي عن ضده راجعا
الى الشيء لا الى الامر على ما هو الظاهر وكان الفائدة في الاشارة الى ان الامر في النهي هو
عين ضده لا الى ان الامر نفس النهي على ما نقل في شرح الشرح عن العلامة وذلك لوجهين
احدهما انه لا اشارة الى ان ليس الامر نفسه هو النهي بل المعنى انهما حصلا بجعل واحد
كما في قولهم الامر بالشيء امر بمقدمته اي جعلا بجعل واحد لم يجعل كل واحد منهما بامر
على حدة وكان في قول الشارح بل هو في المعنى نشأ بان يقول لا نسلم اشارة الى هذا
المعنى حيث زاد لفظ الشيء به واقول فيه فائدة اخرى وهي الاشارة الى ان من قال
ان الامر بالشيء نهي عن ضده ليس المراد ان الامر بالشيء المعين هو النهي عن خصوصية الضد حتى
يكون خصوصية الضد المعين ملحوظا للامر بل يلاحظ الاضداد اجمالا اذا كانت
متعددة او الضد الواحد المعين اذا كان واحدا كما في هذا المثال بعنوان انه ضد
ويطلب الكف عنه فالامر بالحركة هو النهي عن فعل ما يضادها وما كان ضد الحركة هو السكون

فهو شبيه به ان يقول لا تسكن وثانيهما التنبيه على ان تعلق الامر والنهي باعتبار
المتعلق وهو الشيء المامور به والمنهي عنه ولا تتضمنه الا الاستلزام وقد ذكر
ان التضمن قد يطلق على ما يتناول الدلالة الالتزامية في بحث التواتر بالمعنى و
يؤيده ما وجد في عبارة الاحكام من لفظ الاستلزام وما وقع في بعض نسخ المتن
من لفظ الاقتضاء وسيصرح به الشارح عند تقرير دليل من قال بالتضمن وقال
القاضي ومتابعوه اولا اقول لا يخفى بعدما نقلنا ان المراد من كون الامر هو
النهي ليس انه نفسه لانه ظاهر الفساد ولم يقل به عاقل فضلا عن الفضلاء بل المراد
انهما متحدان بالجعل واحد ان هذا المذهب يرجع الى القول بان الامر بالشيء المعين
يتضمن ويستلزم النهي عن ضده اذ من قال بالتضمن والاستلزام لا يقول ان النهي اللازم
مجعول بجعل اخر والمفروض انه لم يرد نهي صريح عن الشارع بذلك فح يرجع العينية
الى التضمن وبالعكس وعند القول بما قاله القاضي واتباعه اولا بيانه وتفسيره بما
قاله ثانيا لانه يرجع عن القول الاول الى القول الثاني هكذا ينبغي تحقيق ذلك
واما الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلق النهي اقول فيه نظر لان هذا انما
يلزم اذا كان مطلوبا بالذات وقصدا اما اذا كان مطلوبا تبعا لا قصدا فلا يلزم
الا الشعور بما هو ملزومه ومتضمنه وهذا كان ايجاب المقدمة مع ان الامر قد لا يتصور		الفعل اي به
المقدمة حين الامر ولم يكن له شعور بها على ما مر لكن كان مامورا به بهذا الامر وكذا عرف
ما نقل عن العلامة انه لا يلزم في كون المقدمة مامورا به ومطلوبا كونه مشعورا به للامر

حين

حين الامر انما يلزم في كون الشيء مامورا به شعور الامر به في المامور به اصالة
لا مطلقا اقول وتحقيق المقام ان يقال الاشكال ان الامر بفعل معين قد لا يتصور حين
الامر كف المامور عن ضده لا خاصا بان يتصور ضدا معينا او اضدادا معينة
بخصوصياتها ولا عاما بان يتصور الاضداد المعينة لا بخصوصياتها بل بعنوان كونها
اضداد الشيء المعين الذي كان مامورا به او بان يتصور الكف عن المامور به او تفسير
الضد العام بكل منهما وذلك جلي اذ ظاهر ان من امر عبده بفعل معين لا يجب ان
يتصور حين الامر اضداد ذلك الفعل المعين بخصوصياتها وذلك ظ وكذا الحال في
ذهنه ح مفهوم لفظ الضد ولا مفهوم لفظ الكف على ما لا يخفى على من راجع وجدانه
بعد سلامة الفطرة ومن هذا ظهر ما وقع في كلام بعضهم من الفرق بين الضد الخاص و
الضد العام ليس على ما ينبغي اذ كما لم يلزم حين الامر تصور الضد الخاص لم يلزم تصور الضد
العام شيء من المعنيين نعم الحكم في الخاص اظهر ولهذا توهم هؤلاء الفرق وزعموا ان
الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام للزوم تصوره دون الخاص وح نقول التحقيق
والحرمة من قسم الخطاب والخطاب توجيه الكلام الى الغير للافهام على ما مر ولا شك ان
الخطاب الصريح اذا وقع من احد لا بد له من ان يتصوره ويتصور ما يتعلق به كالمامور به و
المنهي عنه ولكن اذا اريد بالخطاب ما يتناول الخطاب الصريح والخطاب الضمني وبعبارة
اخرى الخطاب بالاصالة والخطاب بالتبع فح لا يلزم للمخاطب الشعور به ولهذا كثيرا ما يلزم
من الكلام معنى لم يكن مقصودا للمتكلم ولم يكن له شعور بها وسيجيء في بحث المفهوم و

المنطوق فان منطوق الكلام قد لا يكون مقصودا للمتكلم وبين ذلك دلالة الاشارة
التراجيح وضرب لها امثلة منها قوله صلعم في النساء انهن ناقصات عقل
ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف
دهرها فدل به على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك
غير مقصود لكن لزم منه ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى
وفصاله في عامين فيلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا
في الآيتين الى غير ذلك من الامثلة ولا شك ان مثل هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق
كان حكما وخطابا مع ان المخاطب لم يقصد فان قلت في ذلك لا يتصور في اوامر
قد قلت ليس النزاع في خصوصية المادة وما كان بالنظر الى ما هو خارج عن مفهوم اللفظ
بل النزاع في ان مقتضى صيغة الامر ماذا وقد مر ذلك في بحث المقدمة وكذا في ان الامر لا
يدل على الفور في ما نقلنا عن العلامة فيعلم ان ما لزم من الخطاب الصريح وان لم
يقتض الصيغة بقصد المخاطب كان حكما وخطابا نعم لم يكن خطابا صريحا وايضا
لا غرض يتعلق بالتعيين الا بان ضد المامور به حرام ام لا واما انه حرام بمعنى كونه منهيا
عنه صريحا واصالة فلا يتعلق به غرض الفقيه وذلك ظ واذا كان كذلك علم ان
الحق ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده اي عن جميع ما ينافيه بمعنى انه يلزم ذلك
من كلام الآمر وان لم يكن شعورا وظاهرا انه لا مدخل في ذلك لكون الضد المنهي عنه
خاصا او عاما اذ ذلك انما يكون محذورا اذا كان الآمر متصورا له وهو ظ وكذا اما مقدمة

الواجب واجب بايجاب ما هو مقدمة له بهذا الطريق بعينه ويجيء في نوبة دليل
من قال بالتضمن ان مدار المسئلتين على ماخذ واحد وهو ان المراد انه يلزم ذلك
من الخطاب وان لم يكن مقصودا للآمر ومن قال بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن
الضد وان مقدمة الواجب ليست بواجبة كالمصنف نظر الى ان الخطاب وما يتعلق
لا بد ان يقصده المخاطب بناء على ان حمل الخطاب على ما هو الصريح ولما لم يكن مقصودا
حكموا بان الامر ليس يستلزم النهي والمقدمة ليست واجبة بايجاب الواجب بالاصالة
على ما بادر عليه الدليل فهؤلاء ان نازعوا في تسمية مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب
الصريح بالخطاب فليس نزاعا معتدا به ومع ذلك فقد عرفت ان بعض اقسام
المنطوق كذلك وان نازعوا في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الآمر فهو مكابرة
صريحة على ما علمت وان خصصوا الكلام بالخطاب الصريح بمعنى ان الامر بالشيء ليس امرا
صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي الصريح عن الضد فليس نزاعا لمن قال ان الامر بالشيء
امر بالمقدمة وان الامر بالشيء نهي عن ضده لما عرفت من مقصودهم هكذا ينبغي تحقيق هذا
المقام والتكلان على التوفيق وقد اعترض عليه بان المراد بالضد وحاصله
انهم يدعون بداهة في انتفاء اللازم وهو الذهول عن الامر عن تصور الضد الخاص
المقصود بخصوصه ومرادنا من ان الامر بالشيء نهي عن ضده انه نهي عن الضد العام
اللازم مع تصور الضد العام فالمنتفي غير لازم واللازم غير منتفي ثم تصدى لاثبات
كون الضد اللازم محققا وهو نقيض انتفاء اللازم بعد حمله على الضد العام الذي
مخصصا

يكون منهيا عنه قطعا بقوله واما الضد العام فمتعقل حاصل انه اي الدليل
فهذا معارضة في المقدمة الاستثنائية بعد حملها على معنى لم يكن به بديهيا هذا او
في شرح الشرح لا اعتراض منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس
الاعتراض معارضة لان الدليل لنفي المقدمة دون الدعوى ولان المقدمة لانه لا معنى
للمعارضة في المقدمة التي يدعي المستدل انتفائها بديهية بل لو امكن ينبغي منع كونها ضرورية
اقول فيه نظر اذ كما لا معنى للمعارضة في المقدمة التي يدعي المستدل بديهيتها بل لو امكن
ينبغي منع كونها ضرورية كذلك لا يمنع مقدمة ادعى المستدل كونها ضرورية بل لو امكن
كان ينبغي منع بداهتها والوجه في ذلك ما قلنا ان المعترض ههنا ولا انه كان ضروريا
غير اللازم ثم استدل على بطلان نقيض اللازم ويمكن حمل الكلام على منعه
المذكور بعده كان سندا لكن الاول اظهر والصق بقوله ولو سلم فتامل ثم اقول اللازم من
كلام المعترض انه يتصور الضد العام وانت تعلم ان ذلك لا يكفي للقدح في الدليل اذ
يمكن للمستدل ان يقول لا يلزم تعقل الكف عنه وان سلم انه يلزم تعقل الكف عن الشيء
المامور كما اشار اليه الشارح بقوله وانما يلزم النهي عن الكف وذلك واضح وهذا منه اشارة
الى توجيه اخر للمتن يعني اذا احمل الضد العام على ان يتصور الاضداد الجزئية بعنوان كونها
اضداد اما الكلام ما قلنا وان اريد به الكف فنسلم ان لا ذهول عنه لكنه غير المبحث
انت تعلم ان تعقله ايضا غير لازم فالعنوان الاكتفاء في توجيه المتن بالاول فان قلت بل
هذا انما يتمشى عنه تقرير الدليل المتقدم انه لو صح دليلكم الاول لزم وجوب تصور الكف

عن الكف لكل امر شيء وذلك ربما قطعا قلت لا يلزم من عدم تصور الكف عن الكف
عدم تصور الكف عن المامور به فقوله وذلك واضح المقصود من وضوح تصور الكف الذي
هو الضد المذكور كان الكلام فيه لا الكف المتعلق بذلك الكف فتامل في تعقل
امر زايد على ذات الموصوف حاصله انه لا يعتبر فيه اضافة الى غير الموصوف كالتحيز
الثابت للجسم بلا اضافة الى الحيز والحدوث الثابت لما سوى الله تعالى بالاضافة الى
العدم بالنظر الى ذاتيهما ليس المراد به نفي الواسطة في الاثبات على ما توهم لفظ
النظر بل نفي الواسطة في العروض واحترز به عن المتقابلين بالعرض ويدخل في المتضادين
جميع اقسام المتقابلين لم يجتمعا في محل واحد هو الامر الناهي او المامور بان جعلا
مبنيا للمفعول اما جعل المحل هو الفعل بجعله مصدرا مبنيا للمفعول على ما يستفاد من شرح الرضي
نظر م
فاقول فيه لان اتصاف الفعل بالنهي عن الضد يكون بالوصف وكان وصفا له باعتبار
المتعلق وليس الفعل محلا له حقيقة مثل حسن الغلام وما ذهب اليه في الوصف كالبر المتعلق
في شرح التلخيص في تعريف الدلالة من ان الفهم وان كان صفة للسامع دون اللفظ لكن فهم المعنى
من اللفظ صفة للفظ ففيه نظر لان ههنا فهما وفهما مقيدا بالمعنى والمركب منهما والاول
لا شك انه صفة الفاهم وهو السامع ولا شك ان صفة الشيء اذا اخذ مقيدا باضافته
الى شيء اخر بان كان التقييد داخلا فيهما لم يصر بذلك صفة لموصوف اخر وكذا المركب وجود
ذلك لم يحصل منهما صفة للفظ وهو كونه بحيث يفهم المعنى منه على ما حقق في شرح ما فيه
كان صفة م
عليه وكذا فيما نحن فيه وصف اعتباري للفعل حقيقة وهو كون الفعل بحيث نهى عنه ضده لكنه

ليس حقيقة النهي عن الضد والكلام فيه مع ضد الآخر وخلافه ذكر كلا في

بناء على ان الاحاطة المشهورة للمتخالفين هو اجتماع كل واحد مع ضد الآخر مع

خلافه والا فلا دخل له في البيان ولهذا لم يتعرض لبعض البيان بل اقتصر على التعرض

لاجتماع مع الضد وهو الامر بضده اقول ان اراد ان المخالف يقتضي ان

يجامع احدهما الآخر لا يضاد الآخر فذلك ممنوع اذ السواد يخالف الحرارة فلا يجامع

النهي ضد لكونها ضد الانية ثم ان اراد لزوم اجتماعه مع ضد الآخر في الجملة

فمقول عدم النهي عن ضد المامور به ضد للمنهي عنه ويجوز اجتماع الامر بالشيء معه

لم يقع امر من الآمر يتعلق بضد المامور به ويكون الذم بفعل ضد المامور به من جهة

انه متضمن لترك المامور به لا لانه فعل مخصوص ولا بعد في ان يكون النقيض ضدا

للامر الآخر اي بقول ولا بعد في ان يكون الشيء لامر وضد الضد كما لمثال

ذكرنا انفا ما في شرح الشرح ان المطلق لازم منه بطلان الاول لا والاول ممنوعة

او البقاء في الجزء الاول هو بعينه اقول فيه مناقشة ظاهرة اذ البقاء صفة

وجودية فكيف يكون عين العدم والظاهر ان المراد ان السكون في الجزء الاول هو

عدم الانتقال الى الحيز الآخر اقول هذا انما يصح على راي من جعل السكون عبارة عن

الحركة كما نقلناه والا على راي جمهور المتكلمين فهما وجوديان ودليل احدهما عدم الآخر

واما الاعتراض بان هذا انما يتم في مثل الحركة والسكون مما يكون احدهما عدم الآخر

بخلاف الاضداد الوجودية على ما في شرح الشرح وما تبعه غيره وقال الفاضل في حاشية

الشرح اشارة الى ان هذا المثال لا يصلح ان يجعل دليلا على القاعدة الكلية فاقول

يكفي فيه ما مر مرارا وهو انه لا قائل بالفصل فاذا ثبت في البعض ثبت في الكل الامر بشيء نفس النهي

عن ضده ثم في الكل وفيما فيه اقول واعلم ان هذه كلها على تقدير كون النزاع معنويا

على ما هو الظاهر في تقرير الدليل الاول اما لو كان لفظيا على ما اشار اليه انفا وقد اشير

اليه في الدليل الثاني بقوله وانما يختلف التعبير فاندفع الكل الجواب بعض ان

النزاع انما هو في ان الايجاب بل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد لزوما عقليا الا بدليل

من خارج وح لا نسلم ان الذم على الترك من اللوازم العقلية للامر وانما يكون كذلك لو كان

الايجاب بطلب فعل يذم على تركه حتى يكون الذم على تركه داخلا في مفهومه ولنا ان

نفسره بالاقتضاء الجازم وح لا يلزم خطور الذم بالترك بالبال اقول والطلب الايجابي

حاصل للامر ولا يلزم تصوره اصلا لما عرفت من الفرق بين حصول الشيء وتصوره

فبالتفسير الذي نقله لا يلزم تصوره لا اجمالا ولا تفصيلا حتى يلزم خطور الذم على الترك

بالبال وان سلم انه لا بد من تصوره فلا يلزم تصور الايجاب بجزئه المتعلق بالفعل

المعين الذي حقق الشارح ان النزاع فيه اذ عين النهي عن الضد لا يستقل له وتصوره لا

يستلزم تصور الترك او الذم لانهما معتبران في هذا المفهوم لا في نيابة او لعله

لما هذا القول قد عرفت انه التحقيق وهو ان من قال ان الامر بالشيء يتضمن النهي

عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي بمعنى انه لا بد عند الامر تعقله وتصوره بل المراد باللزوم

العقلي ما يقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع والحاصل انه اذا امر

بفعل فيقصد وزد ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي يذكر ان العقل
والنهي بالضد واللازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم
تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بعدمه الواجب من الامر بالواجب اذ لا
يلزم ان يتصوره الآمر على ما علمت شروطها   بل يلزم على انه لم يفعل فانه
قلت عدم الفعل لما كان ازليا غير مقدور لم يتعلق به الذم قلت العدم لم يكن
مقدورا ابتداء ان يفعله القادر لكن لما كان القادر يقدر على ان يوجد الفعل فيزول
العدم فان كان مقدورا له بمعنى ان له ان يقطع استمراره وتركه وتعلق القدرة
بهذا المعنى بالعدم يكفي لتعلق الذم والمدح به وبكونه مكلفا به باعتبار ابقائه
فالنهي طلب كف عن فعل الاعلى كف لو كان النهي طلب كف عن فعل الاعلى كف
فيلزم ان لا يكون فعل لا بكف نهيا ولو كان الامر طلب فعل غير كف لم يكن مثل
كف امرا وقد عرفت من تحقيق الشارح ان طلبه لا احد يكون ايجابا وتحريما من جهتين
وقد عرفت انه يكون ايضا امرا ونهيا من جهتين فلا نقض في الاصطلاح في تعريف الامر
بلا قيد غير الكف وفي تعريف النهي بانه طلب الكف عن الفعل لا على الكف ليلزم ما
ذكر فتامل   الجواب عنه قد تقدم تحقيق منع انه ما لا يتم الواجب الا به لو فيه
اعتراف بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الشرط الشارع في الفعل المامور به بتحريره
عنه اذ ذلك يصير شرطا شرعيا وقد عرفت ان هذا الحكم مسلم في الشرط الشرعي
دار المصنف فيكون الامر بالصلاة نهيا عن كل ما ينافي الصلاة شرعا ثم نقول اذا ثبت

بالفعل ليس بمعنى استمراره

عنا الشرط

في البعض ثبت في الكل بناء على عدم القول بالفصل ثم لا يخفى ان هذا الجواب انما
يتم على رأي المصنف حيث لم يقل بوجوب المقدمة في غير الشرط الشرعي واما على رأي الجمهور
القائلين بوجوب مقدمة الواجب اذا كان مقدورا مطلقا فكان الدليل
تماما وقد عرفت وجه اتمام تتميم الدليل المذكور انما يدل في الامر الايجابي دون
الندب   لانه لا يكون الا ان فعل غير الضد لا يكون تركا للفعل فحرز
الفعل فعل على احد اضداده فالنهي وهو طلب ترك الفعل طلب لفعل احد اضداده
وهو معنى الامر بالضد واعترض الشارح العلامة ان هذا بعينه هو التمسك الذي
للقاضي الا انه زيادة جزئية ودون هذا اشار المحقق في دفعه بان ذلك لا يتمشى
على مذهب المصنف لكون الترك فعلا بل يجوز ان السكون عدم الحركة فالنهي عن
الحركة طلب لعدمها وهو غير الامر بالسكون كذا في شرح الشيخ اقول هذا الكلام
انما يحسن لو قال الشارح هنا ترك الحركة هو السكون حتى يكون النهي عن الحركة هو الامر
بالسكون لكنه لم يقل كذلك بل قال ان ترك السكون هو الحركة وذلك مبني على
كون ترك السكون فعلا وان ذلك الفعل هو فعل ضده الذي هو الحركة نعم هذا
الاعتراض يمكن دفعه عن المصنف بما ذكره حيث صرح ان ترك السكون هو الحركة
لا قوله فالنهي عن الحركة طلب لعدمها وهو غير الامر بالسكون   الجواب
انا لو لا اعترض عليه العلامة بان ذلك انما يلزم لو كان مبدأ الترك جميع اضداده اما لو
اريد ان الفعل احد اضداده على ما يشير اليه قوله فلا وذلك بان يراد انه امر

بضده لم يكن منهيا عنه فيهدا الاه واجاب عنه في شرح الشرح وقد تابعه بان المراد
بالواجب اعم من المعينين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا واللواطة واجبا مخيرا
بشا بعلية اذا ترك احدهما لا الاه على قصد الامتثال والاتيان بالواجب
بحثا في المسئلة ان يقول اذا قال الشارع لا تفعل كذا فاذا علم ان ذلك الترك
انما يكون بنفس فعل ضده انهى وقوة ان يقول فعل ضده فالحق بعض اضداده علم
المراد افعل ضده ما لم يثبت عنه فهذا الترك المستثنى من كلام فتامل فيه ثم اعترض
الالزام بشمل وجوب الزنا ونفي المباح وارد على القول بكون الامر بالشي نهيا عن ضده
لاستلزامه وجوب الصلوة من حيث انها ترك الحج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا للضد
الواجب فلا وجه لتخصيصه واجاب عنه في شرح الشرح بان هذا ليس الزاما على ان النهي
الشي امر بضده بل على القوم القائلين بان ترك الشي نفس ضده حتى لو افترق النافي
عنك القائم لم يرد عليهم ذلك وليس في مقدمات القول بان الامر بالشي نهي عن ضده ان كل
فعل شي فهو ترك الضد حتى يلزم حرمة الواجبات والمباحات المضادة له انتهى اقول حاصل كلامه
يرجع الى ان المقصود الاعظم الالزام القطعي ونفي المباح من الدليل المذكور ومثال النهي عن
امر ضده بناء على ان استدلاله على قولهم ترك الشي نفس فعل ضده لا من الدعوى ولو الالزام انما
هو الدعوى فهيا يلزم من دعوى كون الامر بالشي نهيا عن ضده ايضا وليس في دليل كون
الامر بالشي نهيا عن ضده مقدمة يلزم منها ذلك فقد اختص الالزام بهذا القول وفيه
نظر اذ ان يكون الالزام من الدعوى فنقول الالزام ثابت من القسا وبين في دعوى كون الامر بالشي

عن ضده وذلك لان الامر بالشي انما يكون نهيا عن ضده في وقت كونه مامورا به لا
دائما والشي لا يكون مامورا به دائما بل في بعض الاوقات حتى يمكن فعل ضده الواجب في
المباح في وقت اخر وذلك بخلاف النهي عن الشي فان النهي يدل على الدوام والتكرار
فاللازم على هذا او حرمة الحج والاكل في وقت الصلوة وحرمة الصلوة في وقت الحج و
ذلك واقع لا اشكال فيه لا يقال يشكل بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان لانا نقول هذا من قبيل بهذا ام
الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل ما يضاده فعل من الواجبات
بل هو شرط لصحتها وايضا ذكر حرمة الواجبات ليس على ما ينبغي لان ما ذكره المصنف هو الالزام
وجوب المحرمات والظاهر ان هذا مختص بصورة الطرد فهذا ليس كذلك الا ان مثله
او حرمة الواجبات في صورة الاول فلا تنافي تخصيص هذا بالثاني على ان التخصيص بالذكر
لا ينافي جريانه او جريان مثله في الاول ايضا بل يحتمل ان يكون هذا من قبيل الاكتفاء بالذكر
بهما ينسبق الى الذهن على جريانه في الاول وبالجملة لا وقع لمثل هذا الايراد بعد تمام
واما ثانيا فلانه يستلزم نفي المباح الا وهو تركه حرام اشارة الى دفع ما
لزوم نفي المباح على دعوى ان ترك الشي نفس فعل ضده ولانه يتوقف عليه يمكن ان
فعل الضد من قبيل مقدمة الواجب فكان واجبا على ما هو دليل الكعبي حتى يجاب
بمنع كون مقدمة الواجب واجبا اذا كان شرطا عقليا او عاديا على المعروف من مذهب
القوم وكذا الايراد على ما ذكره بقوله واما ثالثا الخ اه ان المط وان كان هو الكف دون
الاضداد الجزئية لكن لا يمكن الكف عن الشي عقلا او عادة بدون الاشتغال باحد الاضداد

المطلوب ٥

بجزئه على ما مر لان هذا غير تمام على مذهب المصنف القايل بان مقدمة الواجب العقلية
العادية غير واجب على انه لو تنزلنا عن ذلك فنقول المصنف كون الامر بالشيء
وهو نفس النهي عن الضد او الضد الجزئي واللازم على هذا التقدير هو استلزام
له وهذا ليس هو الدعوى في هذا المقام وحاصل الجواب الثالث هو حل
الدليل بمنع ان النهي هو طلب ترك الذي هو فعل الضد بل هو طلب الكف عن
الفعل   فان قلتم فالكف بعض ليس مرادنا بان النهي عن الشيء هو الامر بضده
الا انه امر بالكف عنه وليس شيئا الا هذا اجاب بانه حينئذ يصير النزاع لفظيا في
موضعين بل هذا لا يصلح محلا للنزاع والبحث لان كون النهي عن الشيء امرا بالكف
عنه اظهر من ان يستدل عليه بهذه المقدمات الضعيفة   وتحريره قد مر في بحث
ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده المشتمل على ان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا
اشار بذلك على الجواب عن الدليل بطريق الحل لما مر هناك منع هذه المقدمة على
ما هو مذهب المصنف وانت عرفت ثبوت المقدمة على هذا المذهب ايضا وعلى ما عرفت
من الفرق بين الاوامر والنواهي من حيث اقتضاء الثاني الاستيعاب دون
الاول اندفع لزوم حرمة الواجب ونفي المباح ولان الامر بالشيء هو النهي عن ضده
وانه لا جهة للتخصيص فيه كما ذكر   النهي فيه امن طرد الحكم في النهي مطلقا لا
بانه يستلزمه   لا طلب الكف عنه الذي هو ضده اقول هذا يدل على ان النزاع في
كون النهي عن الشيء امرا بضده فانه امر بضده الذي هو الكف وقد مر انفا انه ليس محل

النزاع ثم ان الشارح لم يتعرض لبيان ان هذا المذهب لا يتضح في كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده لان ما مر من ادلته لا يتوقف على ثبوت المذهب الاخير
وهو ان المكلف في النهي هو الكف بل صرح في الدليل الثاني للمذهب المتضمن
بتعميم حيث ذكر فيه وهذا اما الكف عن ضده او نفي ضده على الدليلين في
الدليل الاول لهذا المذهب من الكلام على تفسير الواجب بما ذم تاركه وجه
على هذا الوجه انه على هذا المذهب ايضا وهو ان المطلوب في النهي هو الفعل لا شك
انه لا يتصور ترك الفعل ونفيه بدون الاشتغال بفعل يضاده وهذا
عدوا مثل لا تفعل انه لا يتصور ترك الفعل ونفيه دون الاشتغال بفعل
يضاده شيئا من التكليف بالمحال فيلزم وجوبه وهو معنى الامر به والجواب
ان هذا غير ما هو المختار من المصنف على ما عرفت مرارا   واما جوابه الالزام
القطع فقد عرفت انه لا يرد مثل هذا في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
اذ الامر لا يستدعي استيعاب الوقت واندفع اعتراض العلامة بلزوم
على تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده على ما عرفت مفصلا   واما
اللزوم ابطال المباح وكونه واجبا اقول فيه بحث اذ كما يلزم على تقدير
كون النهي عن الشيء امرا بضده نفي المباح لاستلزامه كونه واجبا فكذا يلزم
على تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده نفي المباح لاستلزامه كونه حراما
والجواب بما قد عرفت من ان الامر يستلزم الاستيعاب بخلاف النهي فتذكر

اقول على تقدير الطرد يلزم ان يكون الامر بالشي يستلزم النهي عن مستضمنا
له وكذا العكس فى ذلك فى صورة كان هناك اضداد ثلث وما فوقها وذلك
مما لا شك فى وقوعه والامر باحد هذه اذا كان نهيا عن جميع اضداده كان
نهيا عن كل واحد من الباقيين فكان نهيا عن احدهما والنهي عنه هو الامر
باحد اضداده فكان امرا بالباقي والامر بالباقي هو النهي عن كل اضداده
ومن جملة الضد الاول الذي كان مامورا به ولعل وجها للنزاع فى ذلك هو
الجواب بان الامر بالباقي انما هو على سبيل التخيير لانه فرد الواجب المخير والامر
فى الواجب المخير انما يكون نهيا عن ضد لا يكون فردا لذلك الواجب وفى ذلك نظر
فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اورد فى صورة تفسير الاجزاء بالامتثال
بان الاتيان بالمامور به على وجه تحقق الامرين بهذا المعنى وفسره بانه تفسير
خفي بعينه وذلك لانه لا معنى للامتثال سوى الاتيان بالمامور به على وجهه وفى
صورة تفسيره بسقوط القضاء اورد لفظ الاستلزام اذ لم يقل احد بكون
الاتيان بالمامور به هو نفس سقوط القضاء ثم المراد بسقوط القضاء اورد
لفظ الاستلزام اذ لم يقل احد بكون الاتيان به وقع وجوبه على ما مر اذ على تقدير
الاتيان به لم يجب القضاء حتى يسقط والمراد ما ثبت ولو الواجب الى القضاء
لما انه لو كان القضاء لم يجب الاتيان به   قال فى المنتهى الغرض من نقل ذلك
يمكن جعل النزاع لفظيا ولا يجزي فى قوله ساقط من احتمال المعنيين انه فى ذلك

القول ساقط او فى القضاء ساقط   فمعلوم قطعا واتفاقا ان به
بالامتثال الاتيان بالمامور به على وجهه لم يكن للملازمة معنى وان اراد به الخروج
من العهدة فبطلان التالي ممنوع فان مذهب عبد الجبار هو انه قد ادى الواجب   الواجب
به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة حيث قال لا يمتنع عندنا ان يامر
الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه وادّيت الواجب ويلزمك القضاء مع ذلك
وهذا مشعر بانه ليس النزاع فى الخروج عن العهدة الواجب بذلك الامر بل فى انه
هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر كذا فى شرح الشرح
اقول وعلى هذا كان نزاعه متعلقا فى اللفظ لا فى المعنى وهذا هو الشق الاول الذي
نقل عن المنتهى واشار الى انه لا نزاع فى المعنى فلم يحتج الى اجراء الدليل معه وفى شرح
الاعتراض المذكور على الدليل اشار الى ان اجراء الدليل على تقدير ان يكون نزاعه
فى المعنى بان يقول لا يخرج عن عهدة الواجب بهذا الامر واما اذا قال انه
يخرج عن عهدة الواجب بهذا الامر لكن يقول يمكن ان يتوجه عليه تكليف فى ذلك
الفعل بامر آخر فلا كلام معه وعلى الاول فالدليل منتهض عليه وح كان بطلان
التالي ممنوعا عليه   فلو اتى به مستدركا لكان تحصيلا للحاصل وفى شرح
الشرح لا نسلم ان المأتي به ثانيا لا يكون نفس المأتي به اولا بل مثله فلا يكون
تحصيلا للحاصل ولا يتم الدليل الثاني على انه قد لا يسلم ان القضاء عبارة عن
استدراك ما تقدم فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا على طريق

اللزوم اقول في الجواب عن الاول انك قد عرفت مرارا ان من صلى صلوة معينة
فالواجب انما يحصل في ضمنها الا انها بخصوصها واجبة بل الواجب هو اربع ركعات
مثلا وذلك يحتمل هيئات متكثرة وطرقا متعددة والواجب الذي لا يجوز تركه
هو الطبيعة الكلية المحتملة لتلك الهيئات واما كل واحدة منها معينة
فليست بواجبة بخصوصها ولهذا يجوز تركها نعم يتحقق في ضمنها الواجب
وعلى هذا نقول ان كان واجبا بالامر فرض انه جاء به بتمامه وليس هذا الا الطبيعة
من حيث هي فاذا لم يسقط القضاء فقد وجب الاتيان بما هو الواجب
حقيقة مرة اخرى وهو تحصيل الحاصل اي تحصيل الطبيعة بعد ما حصلت اولا و
ليس هو واجب الا تحصيلها في الجملة نعم لو كان الواجب هو الفرد الاول بخصوصه
لم يكن الاتيان بالثاني تحصيلا للحاصل بل بمثله ولو اقتصر في الاستدلال على
قوله والغرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يبق شيء فلم يكن الثاني
استدراكا للمافات لم يتوجه هذا الايراد اصلا وقد قيل في الجواب عن
هذا الاعتراض موضع النزاع ان فعل المامور به على وجهه هل يسقط به التكليف
المتعلق بذلك الامر ام لا فلو لم يكن الواجب ثانيا عين الاول بل مثله فان وجب بالامر
الاول فلم يمتثل اولا بالكلية وان وجب بامر آخر لم ينازع فيه لانه يتنازع في ان
يقول مثلا صل الفجر فاذا صليت فصل الوتر وقد اشار في الشرح الى هذا
فالجواب عن الاستدلال الاول انا اقول فيه نظر لان قوله ان وجب بالامر الاول لم

يمتثل اولا بالكلية ثم بل هو عين المتنازع فيه اذ الكلام في ان الاتيان بالمامور
به على وجهه وهو حقيقة الامتثال قد حصل ومع هذا لا يسقط القضاء بل يوجب
الاتيان بمثله وايضا هذا على تقدير تمامه كان دليلا آخر كما يظهر بالتامل بل هذا
اقول ح
الذي ذكره يؤول الى التقرير المنقول عن المنتهى والجواب عن الثاني ان هذا القضاء في
استدراك لما قد فات من مصلحة الاداء انما اعتبره المصنف في تعريف القضاء وقد م
على انه على تقدير ان يكون القضاء عبارة عن الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق
اللزوم كان لزوم تحصيل الحاصل بحاله على ما عرفت ولا يبعد ان يقال هذا الدليل
متضمن للزوم فسادين احدهما تحصيل الحاصل وثانيهما خلاف الغرض وذكر م
القضاء استدراك لما قد فات وهو خلاف الغرض اذ الغرض انه قد جاء بالمامور به
على وجهه ولم يبق شيء لان الشارح قررهما دليلا واحدا وجعل المحذور لزوم
تحصيل الحاصل لكن الحق انه دليلان كما عرف واذا تبين خلافه وجب مثله
بامر آخر فهذا واجب مستانف قال في شرح الشرح هو لا يخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للمعترض
فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال انه كذلك في كل قضاء فلا يوجد
قضاء حقيقة قطعا اقول يمكن ان يقال في دفع الاول مراده انه لما اوجب الصلوة
بشرط الطهارة فاذا لم يتبين فساد ظنه لم يجب عليه الا هذا واذا تبين لزم عليه في
وقت آخر فالمراد بوجوبه بامر آخر هو هذا او ظاهر انه ليس يبعد ان يقال ليس القضاء حقيقة
وله نظائر في الشرع فان في المنهاج الحكم المتعلق بامور قد يتعلق بها على سبيل

الترتيب بان يتعلق بواحد منهما او بالاخر بشرط فقدان الاول وقد يكون
بحيث يحرم الجمع بينهما كالاكل للمذكى والميتة فانه قد يتعلق الاباحة بالاول والثاني
في المضطر عند فقد الاول مع حرمة الجمع او يباح الجمع كالوضوء والتيمم شرعية الوضوء
او لا مطلقا والتيمم عند العجز عن الوضوء مع اباحة الجمع او يسن الجمع ككفارة الصوم
فان من افطر في رمضان بان واقع مثلا فعليه الاعتاق فان لم يستطع فصيام
شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والجمع بين هذه الاشياء
مسنون وما نحن فيه من قبيل ما يحرم الجمع بينهما وذلك لانه مكلف بصلوة بظن الطهارة
اذا لم يتبين فساد ظنه فاذا لم يحصل له ذلك بان ظهر فساد ظنه فعليه الاتيان
بمثله ثاني الحال ولا يجوز الجمع بين الصلوة بظن الطهارة التي تبين فساده
الاتيان بمثله في وقت ثان واما الزوم انه ليس قضاء حقيقة ولا اداء حقيقيا مع ان
صلوة العجز اما اداء او قضاء لا ثالث لهما فمردود بانه اداء حقيقة كما نظيره من
نظايره لكن وجب فيه نية القضاء تعبدا على ما هو من مذهب القاضي في الصلوة
بظن الموت في جزء من الوقت اذا اتى بعده حيث قال القاضي انه قضاء و
مع هذا كان وجوب نية الاداء مجمعا عليه على ما هو ولو تنزلنا عن ذلك نقول انه
قضاء مجازا وحصر صلوة العجز في الاداء والقضاء انما هو في الاداء والقضاء بالمعنى
الاعم المتناول لهذا وان كان معنى مجازيا للفظ واما انه يمكن القول بمثله في كل
قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة فجوابه ان الظاهر بما قررنا فان ما نحن فيه من قبيل الامور تتعلق

بها الحكم على الترتيب ولا يجري هذا في قضاء ما فات من الصلوة بالنوم والنسيان
اذ لا ترتيب بينهما وايضا بناء الكلام ههنا على ان القضاء عبارة عن تدارك
ما فات من مصلحة الاداء وههنا كان الواجب هو الصلوة بظن الطهارة في
وقد اتى بها على وجهها فلم يفت المصلي فلم يكن الثاني قضاء وهذا خلاف
ما اذا لم يفعل العبادة في وقتها اصلا او فعلت على وجه الفساد كما في قضاء
الصلوة المتروكة بالكلية والحج الفاسدة واما اذا فعل على وجه الصحة كما
نحن فيه فليس فعلها استدراكا لما فات بل لامتثال لانه فعل في وقته على الوجه
الذي امر به عليه قال في شرح الشرح قيل الاحسن ان يقال انه مامور بصلوة بظن طهارة
يقينا او ظنا لا يتبين خطاؤه فيلزم عند تبين الخطاء ظهور انه لم يات بالمامور
به اقول لعل مراده قابله ما ذكرنا وقررنا وكان تتميم كلامه بانه اذا تبين خطاؤه
وجب عليه الاتيان بمثله   والذي يحج قضاء لم يفعل ان قيل الحج واجب
موسع وقته جميع العمر فما فعل في اي وقت كان على وجه الصحة يكون اداء فكيف سماه
قضاء اجيب بان الحج وان كان وقته موسعا الا ان وقته يتضيق بالشروع
فيه كما انه يتضيق اذا انذر ان يحج السنة او نحو ذلك وانه ان اريد بالقضاء في قوله
لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء قضاء الحج المامور به اولا فلا نسلم
الملازمة ولا يلزم لو اتى بالمامور به على وجهه وان اريد قضاء الاتمام فلا
نسلم انتفاء اللازم وهو ظ   ان السابق في النهي رفع في الشرع وهو في نفسه

كونه حقيقة فيه في عرف الشرع فلهذا كان بعدم على اللغة لانه مجاز فيه وعلى عرف
العرف واما قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا فوجوب القتال
بينهم من موضع آخر الامر بفعل في وقت معين اذا يقتضي فعله فيما
بعده اقول اراد بالقضاء ما يتناول الندب فان الاقتضاء اما على سبيل الوجوب
او الرجحان فمحل النزاع ان مقتضى صيغة الامر يقتضي الاتيان فيما بعده ذلك الوقت
ام لا فاذا تحققت القرينة على ان الغرض لم يتحقق بخصوص الوقت فيدل على
وجوب القضاء لكن لا من الصيغة بل من الامر الخارج فكان خارجا عن النزاع
وكذا اذا قامت القرينة على ان الغرض متعلق بالوقت المعين الذي كان
مامورا به فيه فانه لا يدل على القضاء اصلا بالاتفاق ثم الكلام في الواجبات
والنوافل الموقتة التي لها قضاء وفايدة الخلاف ان من قال القضاء يجب
بالامر الاول فاذا صدر امر من الشارع فالاصل فيه وجوب القضاء فيعمل به حتى
يظهر دليل من خارج على انه لا قضاء له ومن قال ان القضاء يجب بامر جديد فاذا
صدر امر من الشارع كان الاصل فيه عدم وجوب القضاء فلا يقتضي لو فات
الا اذا ظهر دليل من خارج على وجوب القضاء بالامر الاول اقول في هذا التحرير
نظر لان الشارح بين تحرير المسلم بذكر لفظ الاقتضاء وقد عرفت انه تعالى
يتناول الندب فينبغي ان يقول لو اقتضى الامر القضاء لاقتضى قول القايل صم
يوم الخميس وليس كذلك ولو كان الغرض الاستدلال على خصوص وجوب القضاء صوم يوم الجمعة

في العبادات الواجبة لم يكن لتوسط الاقتضاء وما يترتب عليه من التحرير
كون الوجوب اخص وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فايدة بل يكفي
ان يقال لو وجب القضاء بالامر الاول لوجب صوم يوم الجمعة بقول القايل
صم يوم الخميس وليس فليس فلا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة قال الشارح
الشرح اعترض على الوجوه الثلثة الا ان الاول مدفوع لانا ندعي اقتضاء
خصوص يوم الجمعة بل نقطع بانه لما تعرض لغير يوم الخميس انتهى فلا يذهب
عليك انه لو كان مراد المستدل ذلك كان دعوى القطع بانه لا تعرض لغير
يوم الخميس اصلا بوجه من وجوه الدلالة دعوى القطع في عين المتنازع فيه
اذ النزاع في ان صيغة الامر يجب العرف هل لها دلالة بوجه من الوجوه على
الفعل في وقت اخر ام لا من ضرورة المامور به بعيران المامور
فعل يأخذ به المكلف فيا لغة يكون في وقت لو لم يأت الوقت من غير انتهى حتى
يكون اختلاله موثرا في سقوطه وحاصل الجواب ان المامور به فعل واقع
في ذلك الوقت فانتفاؤه في ذلك الوقت مامور به فعند اختلاله لا يبقى
المامور به اقول وعلى ما يجي من تحقيق الشارح في آخر البحث كان هذا الدليل عاما على
اهل الشقين المذكورين فكما ان الدين لا يسقط بان لا يؤدى في
اجله كذلك لا يسقط الامر المتعلق بايجاب اداء الدين لعدم التادية في وقته الفعل
في الجواب ان وجوب اداء الدين في الوقت الاخر انما علم من خارج وهو ان

الغرض متعلق باحقاق حقوق المؤمنين وانه لم يتعلق غرض بخصوص الوقت
المعين الا انه لا يتجاوز عنه ولهذا الوهم كان يجيء واذا كان كذلك كان خارجا
عن محل النزاع ولما لم يكن نظير ما نحن فيه فالقياس معه قياس مع الفارق
والظاهر ان هذا هو تحقيق الجواب الذي ذكره الشارح بعد التامل انما قضاء
لان فيه استدراكا كما قال في شرح الشرح لا خفاء في هذا الاتيان على ما سبق من
ان القضاء هو الذي فعل بعد وقت الاداء وان الاداء هو الذي فعل في وقته
المقدر له اولا من غير اشتراط ان لا يكون استدراكا كالمصلي فانت اذا قلت
قد مر ان المص اعتبر في تعريف القضاء هذا واما في تعريف الاداء وان لم يعتبر
بعينه فيه لكن يفهم ذلك من قيد المقدر له اولا اذ لا شك انه اذا فعل في وقت
المقدر له اولا لم يكن المصلي فات الشيء لم يقل انه معتبر في تعريف الاداء
بل او مع انه يلزم ذلك فيه من غير كونه جزء التعريف حيث اورد لفظ الاستدراك
واعلم ان هذه المسئلة لا خفاء في انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا
فلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين وتلفظنا بلفظين واما ان المامور
به هل هو الامران او شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب
عنهما مثل صوم يوم الخميس مثلا مختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر
الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما بقي الاخر ومن ذهب الى الثاني
جعل القضاء بامر جديد لانه ليس الموجود الا شيء واحد فاذا انتفى سقط المامور

ثم اختلافهم في هذا الاصل وهو ان المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان او شيء
واحد يصدق عليه المعنيان ناظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيب
الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج ام بمجرد العقل فان قلنا
بالاول كان المطلق والمقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا
بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا كذا في شرح الشرح في توجيه كلام
الشيخ اقول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنية على ان المطلق ليس الا المقيد
لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيد سواء قلنا بوجود
الطبيعة لا بشرط شيء وهو المطلق ام لا لكن النزاع في ان ذلك المقيد هل
هو في الخارج شيئان كما في اللفظ والتعقل ام شيء واحد يعبر عنه بالمركب اي
باللفظ المركب وبالمفهوم المركب الذي كان مدلولا عليه لذلك اللفظ وهو ما يصدق
عليه المطلق والمقيد ومنها التعبير عن المقيد بلفظ واحد فعلى هذا بناء على ان
في هذا الشق وهو ان لا يكون المطلق والمقيد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق
المطلق والمقيد على هذا الشيء الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا
بين الجزء والجزء الآخر انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل نظرا الى الاتحاد كما
ولما لم يكن المطلق والمقيد عين الجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن
تقييدها بالوقت المعين نوع حقيقي له وحدة حقيقية بل ليس هذا الا تركيبا
اعتباريا بناء على ذلك بقوله وينظر ذلك الى انه نظر اليه فان قلت ما صدق عليه

الذي يوجد في الخارج ليس مركباً في العقل من هذين المفهومين كيف ولو
كان كذلك كان تركيباً حقيقياً لانطباقه على موجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود
في الخارج كذلك الجسم الابيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي كون التركيب
منهما حقيقياً كما في هذا المثال اقول الاظهر في توجيه الخلاف ان المطلوب في
العبادة الموقتة هو تلك العبادة والوقت قيد لها خارج عنه لكنه يحتمل ان يكون
مشروطا به حتى لا يصح شرعا بدونه او لا يجعله الشارع شرطا في صحتها بل في
كمالها فاذا فات فيه يبقى اصل وجوبها مع نقص فيه وح لا يكون المسئلة مبنية
على الخلاف الذي ذكره اذ فيه تعقيدا اما اولا فلان بناء الوجوب على اللغة على تقدير ثبوت
الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان يكفي هو ان القضاء كان
واجبا بامر جديد اذ قد تقرر في الحكمة ان لا تمايز بين الجنس والفصل في الخارج والا
لم يصح الحمل على ما قرره في المواقف وح للقائل بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول
ان يقول ليس كلامي مبنيا على هذا حتى يندفع بما تقرر في الحكمة بل على ما قررنا ولا يخفى
ان ذلك الاحتمال يجعل صحيح اظهر مما ذكره فينبغي الحمل عليه ثم بعد التنزل عن ذلك اذا
كان هذا الخلاف يحتمل ان يكون مبنيا على ما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيا على ما قررنا
فلا يحسن الجزم بالاول ثم يمكن ان يورد على ما قرره في المواقف ان في صورة كون
التركيب الذهني كهذا التركيب الخارجي بان يكون الجنس ماخوذا من المادة والفصل من
الصورة كان للجنس وجود ممتاز عن وجود الفصل نظرا الى اتحاد الجنس مع المادة

والفصل مع الصورة فالجنس الموجود في ضمن المادة صدق عليه انه موجود بوجود
ممتاز عن وجود الفصل الموجود في ضمن الصورة فاذا سقط الامر باحدهما لا يسقط
الامر بالاخر نعم اذا لم يكن تركيب العقل بازاء الخارجي كتركيب السواد من اللون وقابض
البصر كان الامر كما ذكره وتمام تحقيق ذلك يطلب من تعليقاتنا على التجريد قوله
فالمطلق الفعل الجزئي اقول قد عرفت ان هذا باطل وهو يناقض ما مر من المص من اختيار
كون الامر لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يطلب به الطبيعة من حيث هي ويمكن
دفعه بالتأمل ثم اقول قد صرح صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام بان الخلاف في
ان اسم الجنس هل هو موضوع للطبيعة او للفرد المنتشر فيما عدا المصادر الغير المنونة و
اما فيها فالاجماع على انها للطبيعة من حيث هي فاختيار المص مخالف للاجماع ويمكن دفعه
ايضا بان ما ذكره صاحب المفتاح في مدلول لفظ المصدر بحسب اللغة ولعل ما ذكره المص كان
مبنيا على انه لما كان المط هو الطبيعة لكنها ليست موجودة الا في ضمن فرد ما فكان المط
بالاخرة هو فرد ما فيكون المط هو الفرد كان مقتضى العقل لا مدلول اللفظ حتى ينافي
ما نقله من الاجماع فتدبر اقول ظاهر لا يخفى انه لو كان مراد المص ما ذكرنا وهو ان المط
هو الطبيعة لكن لما لم يكن الطبيعة موجودة الا في ضمن فرد ما اذ لا يمكن وجودها مجردة
عن الافراد وجب الاتيان بفرد لم يتوجه ما ذكره الشارح عليه اذ كلامه على هذا ليس مبنيا
على عدم الفرق بين الماهية الماخوذة بشرط الاطلاق والكلية وبين الماخوذة لا بشرط
شيء بل على ان الماهية في غير ضمن الفرد ممتنع وجودها او وجودها بهذا النحو لا يكون الا ضعيفا

الكلية نعم ح لم يكن النزاع بينه وبين من يقول المط هو الطبيعة لا الفعل فقوله
المط مقيدا اراد به ما هو مطلوب ثانيا على ما عرفت وقول القايل المطلوب غير مقيد
اراد به المط الاول فتامل   مخالفة براءة الذمة من وجهين بخلاف ما اذا
حمل على التاكيد قال الامدي هذا معارض بانه يلزم من التاكيد مخالفة ظاهر الامر من
الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد و
اذا تعارض الترجيحان بين التاسيس سلم ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في
نفس الامر واعترض عليه بان ترجيح التاسيس معارض بما سبق من ترجيح التاكيد بكون
التكرار فيه اكثر نعم لو قيل بتعارض الترجيح فيبقى الاحتياط سالما لكان وجها كذا
في شرح الشرح اقول ما ذكره الامدي مدفوع ايضا بان في صورة الحمل على التاكيد يلزم
استعمال صيغة الامر في غير معناها من الوجوب او الندب او القدر المشترك اذ لا شك
ان زيد الثاني في جاءني زيد زيد لم يدل الا على ما يدل عليه زيد الاول وهو لم يكن مستعملا في معناه
الحقيقي   وقع التعارض بين العطف اي بين العطف المقتضي للتكرار وبين
مانع مقتضى العطف وهو التكرار وذلك المانع مثل التعريف في غيره على ما مر   سبب النهي
انه اقتضاء كف عن فعل احترز بقيد الكف عن الامر واورد عليه مثل كف عن الزنى
واجاب العلامة بان المراد كف عن فعل هو ماخذ الاشتقاق المقتضي هذا في
اللفظ واذا حمل على النفي فلا يخفى توجيهه وقد سبق للشارح في بحث الوجوب ب
التحريم بالشيء الى ... فيهما باختلاف الاعتبارات والحيثيات وان مثل كف عن الزنا

باعتبار الاضافة فيه الى الكف امر والى الزنا نهي لكن كما علمت ههنا كلام انه ح
لا حاجة الى قيد الكف واما ههنا فلا بد منه لتحقيق ماهية النهي وتميزه عن ماهية الامر ح
لو كان المراد بالفعل هو مقابل الكف فيخرج مثل لا تكف فالحق ان يحمل على المطلق
وبقيد الاستعلاء احترز عن الدعاء والالتماس   او مشترك الا انه لم يختلف
ههنا في اشتراكه لفظا انه بين اثنين او اكثر ولا في اشتراكه معنى انه للقدر المشترك بين
اثنين او اكثر بل الاشتراك لفظي ههنا بان يكون مشتركا بين التحريم والكراهة فقط
والاشتراك المعنوي بان يكون للقدر المشترك بينهما   وفي تقدم الوجوب يحتمل
امرين احدهما ما في شرح الشرح ان يكون ابتداء الكلام كما هو الظاهر من المتن والظرف متعلق
بقوله نقل الاستاذ والمعنى ان تقديم التحريم على صيغة افعل كان عند البعض
قرينة على انها للاباحة كما سبق من ان القايلين بكون صيغة افعل للوجوب قد
اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فذهب الاكثرون الى انها للاباحة واما في
النهي فنقل الاستاذ اجماع القايلين بكون لا تفعل للتحريم على انها قبل الايجاب
ليس   وبعده سواء في كونها للحظر وان تقدم الايجاب قرينة كونها للاباحة كما قالوا في
الامر فقوله لم يقل به احد الخ حال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله في ان حكمه يعني
النهي يخالف الامر في شيء اخر غير التكرار والفور وهو ان تقدم وجوب الانتهاء
عن الفعل في الامر كانت قرينة دالة على ان الامر للاباحة عند البعض على اختلاف المتقدم
هناك وتقدم وجوب الفعل على النهي عنه ليس قرينة دالة على ان النهي للاباحة

استانف وقال لنقل الاسناد وانه يدل على الفساد شرعا لا لغة هذا هو
المذهب الاول المختار عنده والثاني انه يدل عليه لغة والثالث التفصيل والرابع
عدم دلالته على الفساد مطلقا لا لغة ولا شرعا وسيجيء مع دليله والجواب عن دليله
والخامس دلالته على صحته مع عدم دلالته على الفساد كما سيجيء ايضا فما في الشرح
ظاهر الكلام ان هذا اول المذاهب وثانيها انه يدل عليه لغة وثالثها انه يدل عليه في
العبادات دون المعاملات وليس كذلك بل اول المذاهب انه يدل على الفساد في الجملة
وثانيها انه لا يدل اصلا وثالثها التفصيل ثم اختلف اصحاب المذهب الاول في قاله الفساد
ان دلالته على الفساد من جهة الشرع او من جهة اللغة واختلف اصحاب المذهب
الثاني في انه هل يدل على الصحة ام لا على ما سيجيء الاشارة اليه فصار تفاصيل
المذاهب بحسب ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم المراد بالمعاملات بقرينة المقابلة وبعض
الامثلة ما عدا العبادات فيتناول الايقاعات ايضا على الفساد بالنهي يعني
تواترا انهم كانوا يستدلون على الفساد ولا على مجرد التحريم بالنهي لا بخصوص القرائن في
العبادات والمعاملات الا انه لم يتعرض للعبادات لانه اذا ثبت الحكم في المعاملات
ففي العبادات اولى لعدم القائل بدلالته على الفساد في المعاملات دون العبادات
ثم التمثيل بالربا مبني على ان يراد معناه اللغوي وهو الزيادة وان قيل بتعلقه بالعقد
الموصوف بالزيادة على ما اقتضاه حقيقته الشرعية لكن النهي بل الوضع على باب لعينه
فالتمثيل به غير مطابق ولا يبعد كل البعد ان يراد منه هاهنا المعنى اللغوي وكان هاهنا

اضمار ان اصل الربوا ويراد به هنا بعد عقد الربوا فكان النهي متعلقا بوصف
الزيادة ولعله لهذا اورد في اللفظ الاول لفظ الربوا وزاد في الثاني و
قال عقد الربوا اقول الدليلان فيهما عنان في العبادات ايضا كما لا يخفى وما تحقق
من الدليل في العبادات اما قدم اليه الاشارة من ان العبادة مامور به فلو نهي عنه
لزم اجتماع الوجوب والحرمة او الندب والحرمة وهما ضدان اقول فيه نظر اما
اولا فبالنقض بالجائز في المعاملات اذ التجارة قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا
غير ذلك وعلى تقدير ان لا يكون التجارة الا مباحا نقول لا فرق بين الاحكام
وكونها متضادة لا يجوز اجتماعها اذ قد اعتبر في كل منها نقيض ما اعتبر في الاخر
واما ثانيا فبالحل بما مر وهو ان الاجتماع هاهنا من جهتين اذ الواجب ليس هذا
الكون المخصوص الذي يجوز ان لا يفعل بل ماهية الصلوة والنهي متعلق بخصوص
هذا الفرد الواقع في المكان المخصوص المغصوب مثلا فالنهي بالحقيقة يرجع الى
وصف الغصب واما انه لا يجوز تركه بعد الشروع فيه فذلك حكم اخر بل الحق في الجواب
ان النهي ان تعلق بنفس ما تعلق الامر ذاتا واعتبارا فلا يجوز وكذا ان تعلق به باعتبار
جهتين لا يمكن الانفكاك بينهما والا فيجوز اما في العبادات فكالصلوة في الدار
المغصوبة واما في المعاملات فكالبيع وقت النداء للجمعة لامكان البيع في غير ذلك
الوقت قال في المنهاج النهي يدل شرعا على الفساد في العبادات لان المنهي عنه لا يكون
مامورا به وفي المعاملات اذا رجع النهي الى نفس العقد او امر داخل فيها او خارج لازم

مثال الاول بيع الحصاة مثل ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع
ما يقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فيجعل نفس الرمي بيعا فكان باطلا وذلك
لاختلال العقد باختلال الصيغة ومثال الثاني بيع الملاقيح وذلك لانتفاء
صفة معتبرة في المبيع الذي هو جزء المبيع هو كونه متقوما مقدورا التسليم محرما يخرج
مثال الثالث عقد الزنا وذلك لا لاختلال الا خارج لازم هو الزنا وان رجع
النهي الى امر خارج مفارق كالبيع وقت النداء فلا يدل على الفساد فان المنهي عنه
ههنا هو تفويت الجمعة لا تعلق له بالعقد وليس بلازم له وقال بعض المحققين
من شارحيه كان الاولى في العبارة التفصيل اليه بان يقال النهي في العبادات
لا يرجع الى ما لا ينفك عنها كصوم يوم العيد اقتضى فسادها وان رجع الى
ما ينفك كالصلوة في ارض مغصوبة فلا وان كان حكمه النهي حرجه
اقول فيه نظر اما اولا فلان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على دلالة النهي
على الفساد دلالة قطعية وان كان في الاول دال لا على انه يدل على الفساد
دلالة ظاهرة على ما دل عليه قوله لم يكن ظاهرا في التناقض مع انهم اتفقوا على
انه لو قال الشارع لا تبع هذا لانك لو فعلت لعاقبتك ولكن ترتب عليه الاحكام
لم يكن ظاهرا في التناقض بل تصريح بترتب الاحكام عليه بعد فرعون الظاهر
ما يستر في جواب دليل من قال بعدم دلالته على الفساد مطلقا لغة وشرعا واما
ثانيا فبالحل وذلك بان يقال المختار ان مصلحة النهي راجحة في اول الامر ولهذا امر

الثاني

الشارع بالكف عنه لكن بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه وفوت المصلحة الراجحة صارت
مصلحة الصحة يعني ترتب الاثر راجحة على عدمها نظير ذلك ان مصلحة النهي عن الصلوة مصلحة راجحة
على مصلحة ترك الصلوة لكن اذا ترتب وفات منه تلك المصلحة الراجحة فالراجح بعد ذلك
مصلحة ترك الصلوة بالنسبة الى فعلها وكمصلحة ترك البيع عند وقت النداء راجحة على
مصلحة صحته يعني استتباع الاثر وهو اباحة الانتفاع لكن بعد فوت تلك المصلحة الراجحة
فالراجح هو مصلحة اباحة الانتفاع الى غير ذلك من النظاير لفوات العدم
تحقق ما كان زايدا من مصلحة الصحة في جانب النهي وهذه الزيادة مصلحة خالصة لا ايما ضمنها
شيء فبقي النهي بلا مصلحة اصلا فلا يجوز وهذه المسئلة مبنية على كون احكام الشرع
على وفق الحكمة والمصالح وتصرفات العقلاء وان لم يكن واجبا ولا يتوقف على كون
فعل الله تعالى معللا بالاغراض والحاكم كون الحسن والقبح عقليان فينافي مذهبهم
الجواب ان الامر في الصحة عند كل امر هي موافقة امره وذلك يقتضي نفس الامر لم الصحة
الشرعية موافقة امر الشارع وبالجملة كل امر يجب اللغوي مع قطع النظر عن الشرع يدل على
الصحة عند الامر وموافقة امره ولهذا من لم يقل بالشرع اذا امتثل زيد بامر ما
يقول انه صحيح عند الامر بذلك الامر سلمنا لكن يقتضي قولنا مقتضى الصحة فان
شرع الشرع هذا اذا اريد باحكامها النسب الايجابية او السلبية وان اريد مقتضيا تها
والاثار المترتبة عليهما لم يناف هذا الاخير ولزم الاقتصار على ما تقدم اقول
تقرير الدليل حيث قال فيه النقيضان متنافيان انه يقتضيان فيكون النهي مقتضيا للنقيض

عقده

يقتضي الصحيح عالانعة اوفي كتب
لان الصحة ليست الا موافقة الامر

الصحة وهو الفساد وصريح في انه لم يعتقد بالاحكام النسب الايجابية والسلبية بل الاثار
وما قيل في دفع ما في شرح الشرح من هذا ايضا مما مر في المنطق من ان لا تناقض الا
فيما بين القضايا والنسب الايجابية والسلبية لا بين المفردات ولا يحتمل ارادة
المقتضيات والاثار ففي قول الامع ذهوله عن عبارة الشرح فاسد في نفسه اوما يرد
ان التناقض الاصطلاحي وهو ان يكون بين الشيئين بغاية التمانع بحيث لا يجتمعا
صدقا ولا كذبا لا يتحقق الا فيما بين القضايا والا فانكار التمانع والتنافي بين
المفردات باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد كيف يمكن انكاره وذلك العذر
من التنافي كاف فيما نحن فيه واشار الى ان المراد ذلك بقوله لكن المنافاة بلا نزاع يجب
اختلاف احكامها وكيف يحمل التناقض ههنا على هذا المعنى المصطلح مع انه قال
والنهي نقيض للامر وظاهر انهما انشاء ولا يكون بينهما تناقض بهذا المعنى الحكمي
منع الملازمة بما سبق اقول الجواب منع الملازمة اذا اراد المستدل ان القول بالنهي
لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه اما لو اراد ان قول النهي كان مقتضيا لذلك القول
ظاهر فلا يمكن منع الملازمة بل يتعين منع بطلان اللازم وان ما ذكر في بيانه
لا يدل عليه ونسب ذلك الى محمد بن الحسن ما في شرح الشرح سوف هذا الكلام
مشعر باستبعاد هذا الكلام حتى ان بطلانه يكاد يلحق بالضروريات للعقل ليس
هو لولا النهي هذا ابدا كسر طلب الكف عنه وتحريم ارتكابه لزوم الفساد
واما كون الشهرة لولا النهي او الالتزام فكلام الحنفية يعقلبونها بالعقيدة ويدعون ظهور

لزومهما ودلالة النهي عليهما والا لم يتحقق الابتلاء ولم يكن للنهي معنى وهذا من اعظم
من المباحث المشهورة وتقريره ان الافعال اما حسية كالشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظاهر
واما شرعية وهي التي يكون لها مع وجودها الحسي وجود شرعي بان اعتبر الشارع لها
اركانا وشرائط مخصوصة كالبيع والنكاح ونحوهما والنهي عن الشرعيات يقتضي صحتها و
شرعيتها لئلا يلزم العبث ولا يبطل الابتلاء ونحن نقول انه لا يلزم ذلك لو كان بطلانها
وعدم شرعيتها قبل هذا النهي واما اذا كان في الابتداء بشرعيتها مع الكلف الاتيان بافعال و
هو كان مخصوصة لولا هذا النهي لكانت شرعية فنهاه الشارع عن ذلك واوجب بهذا
النهي عدم المشروعية والاجزاء اقول ما ذكره وارد على ما نقل عنهم لكن لكلامهم توجيه و
تقريرا اخر وهو ان عند ابي حنيفة ومحمد وابي يوسف ينعقد نذر صوم يوم العيد و
لو صام خرج عن العهدة الا ان عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يجب عليه القضاء و
عند محمد في رواية ذلك المذهب في خصوص محمد جوازه ثم ان الخلاف في الكلام
شيء اخر وهو ان بعد ما ثبت ان الالفاظ المستعمل في الشرع كالصلوة والصوم غير
مستعملة في معانيها اللغوية بل انما المراد بها معان شرعية وظاهر ان تلك المعاني مشتملة
على جميع الاركان والشرائط التي اعتبرها الشارع فيها حتى ان الصلوة بدون الطهارة
لم يكن صلوة شرعية ولم يكن لفظ الصلوة حقيقة شرعية فيها اذ تلك المعاني المشتملة على
تلك الاركان سواء كانت مع شرائطها ام لا في الاول كان النهي عنه يقتضي معتبرا شرعا
لكن فاعلها فاعل الفعل حرام فكان النهي المستفاد من النهي انما يتعلق بنفيها لا بنفسها

وهذا معنى قولهم النهي يدل على الصحة فقول الشارع لا تصل في المكان المغصوب
او لا تصم يوم العيد المراد الصلوة والصوم الشرعيان اي المشتمل على جميع الاركان
والشرايط وظاهر ان الاتيان بالصلوة المشتملة على جميع الاركان والشرايط
اتيان بالصلوة الصحيحة الشرعية لكن مع هذا كان مرتكبا للفعل الحرام وقد عرفت
انه من جهتين وذلك جايز وهو اختيار ابي حنيفة وعلى الثاني وهو اختيار الجمهور
كان المنهي عنه يحتمل ان يكون مشتملا على الجميع فيكون صحيحا او لا يشتمل على بعض الشرايط
فلا يكون صحيحا شرعا واما في مثل دع الصلوة ايام اقرائك مما لم يمكن حمله على
صحة المنهي عنه فان امكن لهم حملوا على المعنى اللغوي كما في قوله ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم والا لم يمكن لهم وذلك كالحديث فالتزموا ان النهي ههنا ايضا بمقتضى الكتاب
كان ينبغي ان يدل على الصحة لكن لما كان تلك الدلالة ظاهرة لا قطعا قد يترك
النهي لمعارض راجح كما في دلالة الامر على الوجوب والنهي على الحرمة عند الجمهور فان
قلت تقسيم الصلوة مثلا على الفريقين الى الصحيحة والفاسدة والتقسيم مشترك بين
اقسامه قلت لهم ان يقولوا هذا تقسيم لما يسمى بالصلوة شرعا حقيقيا كان او مجازيا
وقد يسمى الصلوة بدون الطهارة مثلا صلوة في الشرع لان لها صورة الصلوة
او لاشتمالها على اركانها هكذا ينبغي تحقيق المقام والجواب ان الشرعي حاصله انه
ان اريد بالشرعي ما هو المسمى به شرعا سواء كان معتبرا شرعا ام لا فالملازمة ممنوعة وان
اريد المعتبر شرعا فبطلان اللازم ممنوع لكن قد عرفت انهم لا يفرقوا بين المسمى وبين المعتبر

شرعا بل هما واحد عندهم لم يلزم انه ذكر في شرح الشرح انه قد يمنع اللزوم بان
المعتبر هو المفيد لا المجموع اجيب بان هذا الرأي لهم لانهم قائلون بدخول الشروط
في كل حقيقة الاسباب والمفيد ههنا دخولها في المسببات لان الصلوة مسبب للاسباب
والشرايط على ان من قال بدخولها في كل الاسباب معناه انها داخلة في السبب التام الصحيح
علة تامة لا في نفس السبب الذي هو العلة الفاعلية او ما في حكمها بل الحق في الجواب ان
المراد انه يلزم كونها جزء المفهوم الصلوة لا لحقيقتها وقد فرقوا بين جزء حقيقة الشئ
وبين ما هو مفهوم جزء الشئ فمثل البصر جزء مفهوم العمى وليس جزء حقيقته وارادوا بجزء
المفهوم ما يكون تعقل المفهوم من الشئ موقوفا على تعقله وان لم يكن جزء الحقيقة
لما لم يفرق بعض الفضلاء بين جزء المفهوم وجزء الحقيقة زعم ان دلالة العمى على البصر دلالة
تضمنية لا التزامية وهو مما يخالف عبارة القوم حيث قالوا ان البصر جزء مفهوم العمى
مع تقول الشرايط للصلوة كالطهارة مثلا وان لم يكن جزء الحقيقة الصلوة
كانت جزء المفهوم الصلوة اذ مفهوم الصلوة عندهم ما علمت من الهيئات المشتملة
على الاركان والشرايط المعتبرة ولا شك ان هذا المفهوم لا ينفك تعقله عن تعقل
الشرايط يرشدك الى ما ذكرنا اتمام المفهوم عند قوله داخلا في مفهوم الصلوة
ثم في قوله بالاتفاق على انها شرايط الصلوة لا اركانها انه كان متفقا عليه
انها ليست اجزاء المفهوم الصلوة بان كان تعقل الصلوة متوقفا على تعقلها كيف
وقد عرفت مما حققنا انهم يلتزمون ذلك ولم يكن في ذلك عندهم باطلا فالاتفاق غير مسلم

اي عندهم كما ذكرناه في الكتب الكلامية وما ذكره بلفظ الماضي اما بنا على ان
علم الكلام مقدم طبعا على هذا العلم على ما عرفت من انه يستمد من الكلام واما بنا على
ان مصنفاته الكلامية مقدم على هذا الشرح فمحله على اللغوي فلا يلزم الصحة
لما عرفت ان النزاع في كون النهي دالا على الصحة انما هو في النهي المتعلق بالافعال
الشرعية دون الحسية اقول وايضا الصحة اما بمعنى الاجزاء او بمعنى ترتب الاثر كما في
المعاملات وشيء من ذلك لا يتصور في وطي الزوجة الاب فتدبر قالوا ثانيا
لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه اقول بعد ما عرفنا منهم على ما علمت انه لا يمكن حمل
هذا الدليل على ان صوم يوم النحر مثلا لو لم يكن صحيحا فالنهي عنه بلا قسم يوم النحر على
الحقيقة الشرعية هو الصوم المقرون بجميع الاركان والشرائط فلو كان ايقاعه في
يوم النحر منافيا للصحة وكان عدمه شرطا لتحقق مسماه الشرعي فالنهي عن الصوم في يوم النحر
كالنهي عن الصلوة المعتبرة شرعا بدون الطهارة والصلوة المعتبرة شرعا اي
المقرونة بجميع الشرائط وارتفاع الموانع بدون الطهارة ممتنعة بالذات فالنهي عنها
غير مفيد وذلك مثل النهي عن الصعود الى السماء فانه غير مفيد بل هذا اقرب لان الصعود
الى السماء غير ممتنع لذاته وعلى هذا ينبغي ان الجواب المذكور بل الحق ان يمنع كون مسمى لفظي
الصوم والصلوة في عرف الشرع هو المعتبر شرعا فتدبر او يجاب بما نقلنا عن شرح الشرح
بيان عدم الفائدة انما يلزم اذا علم بطلانها او عدم مشروعيتها قبل هذا النهي وليس كذلك
واما النهي عنه لوصفه قال في شرح الشرح نقلا عن العلامة هو ان يكون

مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا او لا تبع كذا وحاصله ما نهي عن وصفه لا ما يكون الوصف
علة النهي على ما يشعر به عبارتهم حيث قالوا المنهي عنه لوصفه وهذا في الف المنهي عنه
لغيره لانه الذي فيه عن امر يقارنه نحو الصلوة في الدار المغصوبة المنهي عنها بشغل
ملك الغير الذي هو المنهي عنه حقيقة وكذا في الف المنهي عنه اقول قد علمت في بحث الصلوة
في الدار المغصوبة ان الكون الشخصي الذي هو جز للصلوة هو الغصب لانه تصرف في
ملك الغير فالنهي هنا متعلق بنفس ذلك الكون الذي هو جز للصلوة الواجبة فالنهي هنا
متعلق اما بعين العبادة او بجزئه والجواب ان مرادهم بتعلق النهي بالعبادات
والمعاملات للوصف ان يقول الشارع مثلا لا تصل في المكان المغصوب بل قال
لا تتصرف في ملك الغير وذلك النهي لا يتعلق بصريح العبادة والظاهر ان المراد
من المنقول ذلك فلا يرد وبما قررنا ظهر اندفاع المنافاة بين ما مر من المصنف من اختيار
صحة الصلوة في المكان المغصوب وما ذهب اليه هنا من ان المنهي عنه لوصفه سواء
كان لازما ام لا كان فاسدا على ما هو المنقول من مالك واحمد ولا حاجة الى تخصيص
الوصف في كلامه باللازم والتزام مخالفته للامام على ان بهذا التوجيه لا يندفع
المدافعة بين كلام المالكي لانه قال ايضا بصحة الصلوة في المكان المغصوب فتامل
ثم قال في شرح الشرح الخلاف المشهور هنا هو ان الشارع اذا اوجب الصوم وحرم
ايقاعه في يوم النحر فمتعلق التحريم عند ابي حنيفة هو ايقاع الصوم الذي هو وصف
المنهي عنه لا نفسه فلا يفسد وجوب اصله لتغاير المحلين ومثالث في فساد وجه

لعينه م

اصله لان تحريم ايقاع الصوم في يوم تحريم الصوم اقول فعند الحنفية يجوز اجتماع ومنع
الوجوب والحرمة وان لم يمكن انفكاك الجهتين فيه من الجانبين كالصلوة في
الدار المغصوبة وذلك لان صوم يوم النحر لا ينفك عن يوم النحر على ما مر و
ح انه لم يلزم اجتماع الوجوب والحرمة من جهة واحدة فلا يكون من قبيل اجتماع النقيضين
المستحيل لكن يلزم عدم امكان الامتثال في صوم يوم النحر اذا كان منذورا
وقد عرفت انعقاده عنده ولعله قال لمثل هذا لم يجب باصل الشرع بان يقول
الشارع لا تصم يوم النحر وصم فيها لنعم وجوبها انما يثبت بفعل المكلف وهو النذر
فيلزم عليه ارتكاب فعل حرام من فعله باختياره ووجوب الصوم فيها بعقد نذره
من قبيل ربط الاحكام باسبابها على ما مر من ان السكران يصير ضامنا باتلاف
مال الغير لا بمعنى انه مكلف ح بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها والحكمة فيه زجره
عن الشرب المفضي الى السكر فتامل ثم ان الشارع وضع لفظا عقلا موضع لفظ مطلقا
اللايق بمقابلة الاخرى بينهما على ان مستند القطع لو كان هو العقل دون
النص فاندفع ما في شرح الشرح من لزوم ترك الاولى فيه والا ورد عليه
الكراهة قد مر في مبحث جواز كون الشيء واجبا وحراما من جهتين ان نهي الكراهة
يرجع الى الوصف غالبا فلا يتحد متعلقا الوجوب والكراهة ونهي التحريم يتعلق
بالذات فيتحد المتعلقان واذا قام دليل شرعي خاص بوصف على اللفظ
يعتبر الجهتان فيه فلا يتصرف الى الذات بل الى وصفه وعند هذا النظر توجه اخر

الكلام الشافعي وقد يعتذر عنه بما نقل في شرح الشرح بان كلامه فيما اذا كان
النهي لوصف ونهي الكراهة انما هو لامر مجاور اقول شيء من التوجيهين لا يجدي اذ
لا فرق بين قولنا لا تصل في المكان المغصوب وبين قولنا لا تصل في سجيل الملا
والحمام من ان متعلق النهي وليس متعلق الكراهة هو الوصف الا الامر المجاور المنفصل
بل ذات الكون الا ان الوصف سبب لتعلقهما بها كنهي التحريم بعينه وقد مر تفصيل ذلك
في ذلك المبحث والحاصل ان الكون المخصوص الذي هو جزء الصلوة في المكان المغصوب
كانت الغصبية ليست ذاتية له لانه من مقولة الحركة والسكون وليست صفة الغصبية ذاتية
له ايضا ما تقرر في الحكمة بل انها عارضة له يمكن انفكاكها عنه لكن الموصوف الحقيقي
للحرمة هو ذلك الكون بسبب صفة الغصبية فكذلك الصلوة في مواضع التهم المنهي عنها
بقوله عم اتقوا مواضع التهم مشتمل على كون مخصوص هو منهي عنه لوصف التهمة وليست
الصفة ذاتية له بل من عوارضه المفارقة سواء بسواء بل الحق في الجواب عنه ما ذكر قبله
في شرح الشرح وتوضيحه ان الغالب في استعمال الشرع ان نهي التحريم في الافعال الواجبة
برفع وجوبها وبضاده وذلك لان وجوب الاصل مستلزم لوجوب الصفة بالاقتضاء
فعدم وجوبها مستلزم لعدم وجوبه واحتمال كون النهي لرفع الجواز وصيرورته مشغولا
بوجوبها لا ينافي ما ذكرنا لان الاحتمالات البعيدة لا تدفع تعاملها النهي تنتفي ظهوره
دوام ترك المنهي عنه اقول قد سبق منه ان النهي يخالف الامر في شيئين من كونه مفيدا
للدوام ومن دلالته على التكرار وقد ذكر ههنا المخالفة الثانية واستدل عليها ولم يذكر

المحالة الا ان ما وذلك لان الثانية مغنية عن الاول لان الدوام يقتضي العموم بدون الاجماع
الشذوذ على انه بمطلق الطلب قالوا انه مستعمل في كل من الدوام وغيره والاشتراك
والمجاز بخلاف الاصل والجواب انه خلاف الاصل قد يرتكب للدليل الراجح وهو ما قررنا
احتراز عن خروج المشترك اذ لا شك انه عام اذا استغرق جميع افراده بمعنى واحد ولو
اطلق ولم يقيد بقيد للتبادر واستغراق جميع ما يصلح له مطلق ان لم ينظر الى جميع الاوضاع
فيخرج وكذا احتراز عن دخول المشترك اذا اريد به جميع معانيه وكذا اذا اريد باللفظ جميع المعاني
الحقيقية والمجازية عند من جوز كون اللفظ صالحا للجميع اما عند من لم يجوز فيخرج بلفظ المراد
الصلوح صالا [illegible] وكذا يخرج اذا اريد بالصلوح ان يكون لجميع جزئيات مفهومه واذا
اريد باللفظ جميع جزئيات معانيه فيلزم كونه عاما [illegible] ولا حاجة الى الاحتراز اذ لا يخرج بدون
الارادة ولا يخفى عليك ان ما يصلح له في تعريف الشرح وجه ورود الاحتراز عن
انه ان اريد بصلوحه للجميع ان يكون لجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال
المسلمين المتناول للكل فرد فرد وان اريد ان يكون اجزائه لم يصدق على مثل الرجال
ولا رجل ونحو ذلك بالجميع من جزئياته لا من اجزائه فتعين ان يراد الاعم فيصدق
على مثل العشرة والمائة من اسماء العدد ومثل ضرب زيد عمرا من الجمل المذكور فيها البعض
ما هو اجزائها من الفعل والفاعل والمفعول ولا يتم جواب المحقق عن الاول بان العشرة لا يتناول
جميع ما يصلح له وهو العشرات وعن الثاني بان الجملة مثل ضرب زيد عمرا لا يصلح لما يتناول
من اجزائه لانه لا يطلق عليها اصلا بخلاف [illegible] الاول فيه التناول ومن الثاني [illegible] الصلوح

مبحث العام والخاص

يمكن ان يقال المراد صلوحه اسم الكلي للجزئيات وعموم مثل الرجال والمسلمين انما
هو باعتبار تناوله للجماعات دون الاحاد وحينئذ يتم الجواب انتهى اقول الحاجة
الجواب الى ما ارتكبه من ان عموم الرجال المسلمين باعتبار تناوله للجماعات دون الاحاد
مع انه خلاف التحقيق اذ التحقيق على ما قرر في شرح التلخيص وغيره ان عمومه باعتبار تناوله
للاحاد كالمفرد بل يمكن ان يجاب بوجهين الاول انه قد اشتهر بينهم ان اللام يبطل
الجمعية فلم يرد النقض بمثل الرجال والمسلمين اذ يصدق عليهما انهما يستغرقان جميع
جزئيات مفهومهما بعد دخول اللام والثاني ان المراد بجزئيات المفهوم ما يكون جزئيات
مفهوم نفس ذلك اللفظ وما يشتمل عليه ذلك حقيقة كالرجال المسلمين وحكما كالفاظ الجمع لانه
بمنزلة الجمع للفظ مرادف المراد ولا يتوهم النقض ح بدخول مثل العشرة لانه يتناول
الاحاد والتي كانت من جزئيات مفهوم الواحد الذي تضمنه العشرة وذلك لان العشرة
ليست بمنزلة الجمع للفظ مرادف للفظ الواحد ولهذا لم يصح اطلاقه على زيد من العشرة
ولا [illegible] النقض منها والحق انه اختار الجواب الثاني لتوجيه تعريف المص ولم يتعرض لما
ارتكب [illegible] اما البحث الذي اورده بان المعترض ما حمل الصلوح على المعنى الشامل او
الاعم فلا وجه لتخصيص الاعتراض بمثل العشرة والمائة بل يرد مثل زيد ورجل وسائر
ما هو موضوع للمعاني المركبة وان خصص بجميع ما يصلح له من الافراد التي تشابهه في الاسم والحكم
كالمئات والعشرات بخلاف مثل اختصار زيد [illegible] ما فهمه البعض فلا وجه للاعتراض بمثل ضرب زيد
عمرا فاقول [illegible] المختار الاول [illegible] عدم التخصيص ان التركيب في العشرة وفي مثل ضرب زيد عمرا

اظهر من مثل رجل و زيد وما ذكره مثل ويمكن للتمثيل ذكر بعض الامثلة الواضحة
وفوايد القيود ظاهرة فان اللفظ بمنزلة الجنس مع الاشعار بان العموم من عوارض
الالفاظ خاصة واحترز بالواحد عن مثل ضرب زيد عمروا وبقوله من جهة واحدة عن
المشترك العام في معانيه فان دلالته على كل منهما من جهة اخرى وكذا عن مثل رجل
فانه يدل على واحد على سبيل البدلية لكن من جهات اطلاقات متعددة وبقوله
على شيئين عن مثل زيد ورجل مما هو مدلوله شيء واحد وقوله فصاعدا ليدخل فيه
المستغرق اذ المتبادر من شيئين ان مدلوله لا يكون فوق اثنين لكن يخرج عنه العام
لا قيد اثنين اذ ما عام الا ويدل على فوق الاثنين بل الظاهر ان يقول على الكثير فان
قلت قد يكون موضوع القضايا الكلية العامة ليس الا فرد واحد مثل الصحيح ان
مثال كل شمس كذا وذلك عام مع عدم تناوله للكثير فالجواب انه عموم وكلية بالقياس
الى الافراد الذهنية وهي كثيرة فلان بكل شيء يدخل في الجدار او هو كل شيء يدل
عليه على ما هو شيء وثابت ليوافق الاعراض كخروج مثل لفظ المعدوم المنفي
المتناول للمعدومات فيخرج مثل لفظ المعدومين واما الجواب بانه مبناه على ان الشيء
يتناول المعدوم كما هو مقتضى تعريفه كما في شرح الشرح فليس بشيء لعدم تمام الكلام
يلزم من هذين قد فسره غيره بدخول كل شيء وكل جمع منكر معهود وهو
او في ذلك لانه لا فرق بين جميع المنكر والمعرف مؤثرا وان يكون الاول على ما ذكر
والشيء بكلام المصنف حيث يستفاد منه انه يلزم الايرادين المذكورين بناء على قوله

لا ولان او المراد يعني لو سلم ان العام هو الموصول مع الصلة لا الموصول
وحده فالمراد بوحدة اللفظ ان لا يتعدد ويتعدد والمتكرر رجال فان افراد زيد
منه مما يصلح هو له فاللفظ بحاله لا يتغير ولا خفاء في ان الموصول مع الصلة كذلك
فان قولنا الذي في الدار لا يتغير سواء اريد به زيدا وعمرو او غيرهما ممن يصدق عليه
انه في الدار بخلاف مثل زيد قايم وضرب زيد عمرا وللقايل ان يقول ان اريد
بالدلالة المطابقية فامثال هذا لا تدل على شيئين وان اريد الاعم دخل فيه
مثل الانسان والعشرة وساير الالفاظ التي لها دلالات تضمنية كذا في شرح الشرح
اقول في الجواب عنه نختار الاول ونقول قد تقرر عندك ان الموصولات موضوعة
لمعان جزئية لكن بوضع عام كالحروف فلفظ من موصوله يدل مع الصلة على زيد اذا اريد
به زيد وكذا يدل على عمرو واذا اريد به عمرو وهكذا فاذا اريد الجميع كان يدل على الجميع
معلوم ان تلك الدلالات مطابقية وان كان اللفظ مستعملا فيما قصد به حقيقة
لا مجازا او على تقدير ان يكون موضوعة للمفهوم الكلي فلا شك ان ذلك المفهوم
يتعدد بتعدد الافراد فاذا استعمل في المفهوم باعتبار تحققه في ضمن زيد كان
شيئا وفي ضمن عمرو كان شيئا اخر فصدق انه يدل على شيئين في الجملة
وعن الثالث قال في شرح الشرح هذا في غاية السقوط لان الاعتراض بدخول كل
شيء ليس باعتبار انه يدل على كل اثنين بل باعتبار اشتماله على الواحد بل على اكثر
والدليل على ان المعترض قصد ذلك انه لو قصد دخوله باعتبار تناوله للكل شيء

على البدل فلا وجه للتخصيص بلفظ المثنى بل جميع الكليات كذلك كالانسان والفرس
بل لفظ الواحد ايضا وغيرها واجيب بان الاعتراض لا على المذكور في غاية
السقوط لان المراد بالشيئين فصاعدا في تعريف العام جزئيات مفهومه لا اجزائه
كما بينه في التعريف الاول فلذلك تم كلام المص عليه اقول يرد ما اشرنا اليه من انه لو
كان كذلك لم يكن لتقييد اختصاص بلفظ المثنى بل لفظ الواحد ايضا كذلك وايضا
يصح ذلك لعلم يلزم النزاع لكون جميع المنكر والمعهود عاما اذ الظاهر ان عمومها باعتبار
تناولها لا اجزائها لا لجزئياتها بها ولو اريد جزئيات ما يتضمنه الكلام دخل المثنى
ايضا ثم قال في شرح الشرح واما جوابه الآخر وهو ان المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا
بل على شيئين فقط فبناه على ان قولهم بعته بدرهمين فصاعدا معناه الا زيادة بعض
بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى
تحقيقه انه حال محذوف العامل اي فذهب الثمن صاعدا بمعنى انه قد يكون في فوق
الدرهمين ما يدل على الشيئين ويذهب الحد لو لم فصاعدا اي قد يكون فوق الشيئين
واجيب عنه بان المص بين في شرح المقاصد ان فصاعدا في قولهم اخذته بدرهم فصاعدا
انما جعل حالا من محذوف لانه لا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى ولا على المفعول
معنى اذ الصاعد هو الثمن ليس المراد انك اخذت المثمن والثمن لا على درهم
انه اخذ المثمن بدرهم وزايدا الخ المعنى ان المثمن والاجزاء ماخوذ بعضه بدرهم وبعضه
بما زاد عليه ويستقيم فيما نحن فيه عطفه على شيئين اذ العام مدل على شيئين وما فوقهما

وقوله لمسميات اخرج نحو زيد اقول لا فرق بين زيد وبين عشرة فكما
ان للعشرة مسميات تتضمنه كذلك لزيد وكما اخرج عشرة بتقييد باعتبار امر اشترك فيه
كذلك زيد فاخراج احدهما بتقييد المسميات والآخر باعتبار امر اشتركت فيه تحكم فتامل
مع قيد خصوصية المعهودين قال في شرح الشرح يشكل الجمع المضاف في مثل علماء
البلد فلا ايضا مع قيد التخصيص والجواب ان الامر المشترك فيه العام المضاف مثل
ذلك البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد بكلم افراد
الرجال المعهودين على الاطلاق بل مع خصوصية العهد فليتامل واما الجمع المنكر
فالظاهر انه داخل في عمومه خلافا لما اختاره وتحقيق المراد بمسميات الدال كما حرر كانه
قال ما دل على جميع مسمياته اي جميع جزئيات مسمياته ورجال المنكر ليس كذلك انتهى
بانه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة لا تدل على جميع مسمياته
وانه لا يتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله افراد الرجل والمسلم و
الحاصل انه ان اريد بمسميات التنكير دخل جميع النكرات باعتبار الدلالة على الآحاد
وان لم يدخل باعتبار الدلالة على الجمع لانها ليست جزئية وان اريد بمسميات ما يلي
خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار الآحاد ولزم ان يكون عمومه باعتبار تناوله
كلا من المجموع كما هو راي البعض لا من الآحاد كما هو الحق وعلى الحق لا قوله باعتبار امر
اشتركت فيه قال في غاية ما يمكن ان يقال هو ان المراد بمسميات كل لفظ كلي ما او مسميات
ما اشتمل عليه ذلك اللفظ حقيقة كالرجال والمسلمين وتقديرا كالانسان لانه في قوة الجميع

للفظ يرادف المراة و ح يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان والتوضيح
اقول يمكن الجواب بان المراد بسميا ما دل عليه هو ذلك اللفظ لكن اريد بالمسمى ما يتناول
المسمى التفصيلي ايضا فح لم يخرج نحو عشرة بقيد المسميات حتى يلزم استدراك باعتبار امر
اشتركت فيه و يخرج بهذا القيد على ما بينه الشارح المحقق واما الجمع المنكر بالقياس الى آحاده
فيخرج ايضا بهذا القيد وان لم يخرج بقيد المسميات وذلك لان الجمع المنكر ليس بمعنى يصدق
على كل واحد واحد من آحاده واما انه يلزم ان يكون الجمع الموضوع عاما بالقياس
الى الجماعات دون الاحاد و هو خلاف التحقيق فالجواب عنه بما قدم اليه الاشارة
بان التعريف يبطل بنحو الجمعية فيبقى المعنى الافرادي و هو صادق على افراده غاية الامر
ان يكون اطلاق الجمع عليها مجازا والمراد بالمسميات ما يتناول المجاز بحيث لم يخرج
الالفاظ المجازية العامة هذا اقول لكن يعترض و هو انه على هذا التوجيه للتعريف
كان الجمع المعهود ايضا يخرج بالقياس الى آحاده بقيد باعتبار امر اشترك فيه كالجمع
المنكر فلا حاجة الى قيد مطلقا ان يلزم ان اللام ههنا ابطلت الجمعية و كان
المراد الحكم على كل واحد من ذلك المعهودين فلم يخرج بقيد باعتبار امر اشتركت فيه
بل بقيد مطلقا و هذا غاية توجيه المقام   و لذلك اورد الاشكال بتصور صدق الكلي
الكلية تتصف بالعموم بقول المنطقيين العام ما لا يمنع تصوره الشركة
مانع و ما لا يمنع الشركة هو مفهوم الكلي وانت خبير بانهم انما يقولون ذلك للكلي
لا للعام بل الخاص والعام عندهم انما يقال للمفهومين يصدق احدهما على كل ما يصدق

عليه الاخر من غير عكس او يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر فقط
كذا في شرح الشيخ اقول الاطلاق العام على معنى الكلي اصطلاح مذكور في منطق
كتاب الاشراق هذا في الكلي الحقيقي واما الكلي الاضافي فاطلاق العام عليه
شايع متعارف بل لا معنى للكلي الاضافي و الجزئي الاضافي الا العام و الخاص
اقول نعم يرد ههنا شيء اخر و هو ان العموم سواء كان بمعنى الكلي الحقيقي او
الاضافي ليس بالمعنى العرفي المتقدم و هو الاستغراق و ذلك ظاهر من نقل كلام
المنطقيين في هذا المقام شايع   سواء كان هناك امر واحد ام
لكن فالمراد بالمطر العام هو مجموع الامطار المتشعبة في البلاد فيتناول ولما تناول
تعلق اذ يتحقق في كل بلد جزء منه او بالقياس الى الامر المشترك بين تلك الاجزاء هو العام
والمراد من الوحدة الشخصية دون الجنسية و الاول اظهر فان قلت على الاول لم
يتحقق الامر المشترك الذي اعتبره المص في التعريف قلت ليس المراد ان العموم بالمعنى
الذي كان صفة للفظ يتصف به المعنى بل ان العموم بالمعنى اللغوي يتصف به المعنى
ولا شك انه يعتبر فيه ذلك القيد و لهذا قال الامام انه يعتبر في اللغة هذا القيد بل
بل الشمول او بما قررنا ظهر فساد ما في شرح الشيخ من انه قال ما دل ولم يقل اللفظ
ليتناول المعنى المتصف بالعموم كيف و اذا قيل في اللغة عم المطر او عم
الخصب فيعلم منه ان المطر الواحد شيء والخصب حل ... امر فتدبر   و هو امر
الحد اقول فيه نظر ظاهر اذ الموجود بالنسبة الى كل شخص اخر من الصوت قائم بهواء

مجاور للصماخ مماثل للمجاورة شخصا او على ما تقرر في الحكمة وسيجي في كلام الشرح ما
يشعر بذلك وايضا قال في شرح الشرح هذا نقل لما زعم الشارحون ان
النزاع لفظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح
الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم
الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم الافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال
اختص بالمعاني بمعنى ما دل عليه كلام الفريقين وهو ان العموم بحسب اللغة هل يطلق
على الالفاظ والمعاني وامره سهل اذ يتبين بالرجوع الى اهل اللغة واستعمال
الفصحاء واقول ما ذكره بقوله يعني ان ما دل اليه ليس على ما ينبغي لان ما نقله شارحا
عن الشارحين انه نزاع لفظي محض وما ذكره بقوله يعني يرجع النزاع الى العموم
المتعلق باللغة وفرق ما بينهما لكن مقتضى الدليل المذكور هو هذا وكلام
الشرح يدل عليه فالاصوب ان يقال انه نزاع لما اقتضاه دليل الشرح وهو
ان النزاع في ان لفظ العموم في اللغة هل يصح اطلاقه على المعنى بهذا المعنى اي
الشي المستغرق لجميع ما يتناول ام لا بان هذا سهل ثم قال في شرح الشرح
انما النزاع في ان امرا واحدا هل يكون متعلقا لامور متعددة وذلك انما
يتصور في المعاني الذهنية فمن اثبتها اثبته ومن نفاها نفاه ولا يتصور في الاعيان
الخارجية لان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة اقول كون العرض الواحد
لا يحل المحال المتعددة لا يختص بكون ذلك العرض خارجيا بل على تقدير كون العرض

ذهنيا كان الحكم كذلك ايضا والحاصل انه حمل التعلق على الحلول وفرق
بين الخارجي والذهني في ذلك ونحن نقول لا فرق بينهما في ذلك فالصواب ان
يحمل التعلق على الحمل والصدق وكان المعنى ان صدق امر واحد خارجي على
امور متعددة غير جائز واما صدق معقول ذهني عليها فلا مجال للنفي ثم قال بعد ما حكى
من التعلق وتوجيه الكلام بما قلنا وهذا انما يستقيم لو اريد بالتعلق الحلول في المحل
ومرادهم اعم من ذلك كالصوت للسامعين واللفظ للمعاني اقول الصواب على ما
وجهنا ان يقال هذا انما يستقيم لو اريد بالتعلق الحمل والصدق ومرادهم اعم من
ذلك ثم ما ذكره من التمثيل بالصوت ليس على ما ينبغي لما قررنا آنفا انه ليس امرا واحدا
حقيقيا بل انما يتعدد ويتكثر في ضمن الامثال واما القول بان الشخص الحادث الذي
لا يصدق عليه انه متعلق بامور كثيرة متوزعة عليها ان امثاله المجاورة للصماخ
الاشخاص فجوابه انه يتقدم عند حدوث تلك الامثال فلم يبق حين التعلق بعد
زواله واما التمثيل باللفظ فباللفظ المشترك بالقياس الى معانيه المتعددة
وقد عرفت ان لا اسم على ما اصطلاحات فتعلم ان الظاهر من السوق انه
يتصف بالعموم غير اللفظ ام لا انه هل يتصف اللفظ به بوجه اخر هذا لكن ان
مراده من المعاني غير اللفظ فتامل وتحقيق المقام ان غرض الشارح ان الخلاف و
النزاع بين العلماء الاعلام في بيان ما يطلق عليه اللفظ في اللغة ليس بامر معتد
به هل هو سهل لا يليق الاشتغال به انما اللائق بالبحث النزاع انه هل يكون

هناك امر واحد يحمل على كثيرين بالحمل الايجابي ام لا وظاهر انه لم يوجد في الخارج
ما يتصف بالعموم بذلك المعنى نعم لو ثبت وجود الطبايع في الاذهان لثبت شيء هو
متصف به يسمى بالكلي الطبيعي فظهر ان النزاع فرع النزاع في الوجود الذهني وهذا
الكلام منه ملخص مما ذكره القونوي في المستقصى واما ان العموم بهذا المعنى ليس بالمعنى
المعروف المقصود هيهنا وان ارادهم بالعموم غير ذلك فلا ورود له على ما يظهر بعد
التأمل فيما ذكرنا وقررنا فتأمل وتحرير محل النزاع كما في الاسرار شرح المغني
والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الاسرار يعني انه لا يتصور في امكان التعبير عن
العموم بعبارة مثل كل رجل وجميع الرجال ونحو ذلك انما النزاع في الصيغ المخصوصة
التي يدعى عمومها كذا في شرح الشرح وهذا هو الحق اذ لا نزاع في امكان التعبير عنه بالالفاظ
المركبة انما النزاع في الصيغ الدالة عليه هل هي موضوعة له ام لا ولفظ الصيغ ربما
يرشد الى قولي وعلى هذا فلا وجه لما نقله الشارح من قول عثمان لما سمع وكل نعيم
لا محالة زائل كذب لانه خارج عن محل النزاع ثم اعلم انه لا يذهب اصحاب الاشتراك ان تلك
الصيغ للقدر المشترك بين العموم والخصوص كما كان في صيغة الامر انها للقدر
المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب فالتشبيه في الاشتراك انما يكون
على الاطلاق لا على التفاصيل واما على انا لا ندري اوضع اي لفظ العموم لها
الاخبار والامر والنهي يعني فيها ولا لاجلها او لا ندري ان ذلك اللفظ حقيقة في العموم
ام مجاز وعلى تقدير كونه حقيقة لا ندري انه منفرد او موضوع بازاء العموم فقط او مشترك بينه

العموم والخصوص وظاهر هذا الكلام فاسد لانه اذا علم انه وضع للعموم فقط
كيف يتصور التردد في انه حقيقة او مجاز اللهم الا ان يراد مطلق الوضع المتناول
للنوعي المتحقق في المجاز كذا في شرح الشرح اقول الكلام لا يخلو عن كدر وذلك
لانه على تقدير هذا التوجيه لا يتقابل بين تحرير التوقف بل الاول يشتمل على الثاني
او على تقدير وضعها لها يحتمل وضعها للخصوص فيكون مجازا في العموم وعلى تقدير
وضعها لها يحتمل عدم وضعها للخصوص فيكون حقيقة منفردة في العموم وعلى تقدير عدم
وضعها للخصوص ايضا بل الثالث في الاول مشتمل على الثاني وعلى غيره فلا يحسن التقابل
اللهم الا بمجرد التعبير في التفسير ان كان العموم والخصوص والاصوب ان يقال معناه
انا لا ندري انها وضعت للعموم او للخصوص وورود ضمير الجمع لان لكل صيغة منها
صيغها النوع معين وان كان المذكور اثنين جنس العموم والخصوص والفصل مستند
الى الجار والمجرور كما في قوله تعالى غير المغضوب عليهم او ندري انها وضعت لشيء منها
لكن لا ندري انها وضعت للعموم فيكون حقيقة فيه ام لا فيكون مجازا فيه وعلى تقدير
كونها حقيقة فيه لا ندري انها وضعت له فقط فيكون منفردة ام لا بل للخصوص
ايضا فيكون مشتركا فالترديد الاول للثاني وفي قوله لها لافراد العموم والخصوص
كما مر وقوله حقيقة وقوله مجاز يعني كونها حقيقة ومجازا في العموم وفي الاول
لا ندري انها وضعت للعموم لشيء منها بل يحتمل وضعها الثالث وفي الثاني يعلم وضعها حقيقة
لشيء منها ولا يعلم التعيين فمنها اسماء الشرط والاستفهام

ان كون اسماء الشرط للعموم ظاهر واما كون اسماء الاستفهام للعموم كقولهم من
ابوك واين زيد ومتى القتال فغير ظاهر والذي قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان
بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر او التعسير
اقول فيه بحث لان تناول الكلمة من لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليس
دفعة بل على البدل ليس بحسب البدل الا انه بل بحسب الاحتمال وان فرق بين ادخل
من ابوك وبين ادخل سوقا لانه في معنى ادخل اما سوق الامير او الوزير او
عدل الى ذلك احترازا عن التطويل والجواب انه تناول من لزيد وعمرو دفعة لا
على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تناوله لها بحسب الدلالة على
نحو التردد لا على الاحتمال وفرق ما بينهما فتامل لانه لا يخفى دقته وبما تحقق قلنا
انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء وذلك صحيح ههنا مثل قولهم من عبيدي
جاء الا زيدا   ومنها الموصولات اي الموصولات التي للعهد وكذا المضاف
اذا لم يكن الاضافة للعهد وكذا المعرف بلام الجنس اذا لم يكن قرينة العهد واشار
بقوله تعريف جنس الى ان الاستغراق من متفرعات الجنس فعلم انه قد تقرر عند
علماء البيان ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الجنس
والعهد الخارجي وهذا يخالف ذلك وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام
في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني وكذا النكرة في سياق النفي
انما يدل على نفي الوحدة النكرة او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد

الذي هو العموم على ما قالوا فقد هذه من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقا
لا يخفى ما يحتمل بل الصواب ان يقال ان العموم اما ان يثبت للفظ بنفسه من غير
قرينة كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصول ومع قرينة في الاثبات
كالجمع المحلى باللام ومثل المضاف جمعا او اسم جنس مفرد ومع قرينة في النفي
كالنكرة في سياقه او يثبت العموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتيب الحكم على الوصف المناسب
كقوله تعالى السارق والسارقة هكذا انتهى من المنهاج اقول والاظهر ان يجعل الموصول
مثل المعرف باللام فان الموصول ايضا يجيء للمعاني الاربعة كالمعرف باللام و
المضاف في المعرفة قال السيد في حاشية شرح التلخيص الاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي
وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني جارية في المضاف الى المعرفة على
قياسها في المعرف باللام والموصول انتهى فالتفرقة بين تلك الثلثة تحكم
لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا اقول هذا لم يختص على من قال بالعموم في
في الاخبار وفي الامر والنهي بل يوافق الجمهور فالاولى ان يتمسك بمثال الاخبار حتى
ينقض على الكل   وشاع ذلك وذاع ودفعا لما قد يتوهم ان قول الصحابي
ونقله ليس بحجة بان هذا اجماع سكوتي ويمكن ذلك في بيان مدلولات الالفاظ
اذ يكفي فيه الظن   وهو الغاء الخصوصية ذلك بجعل القياس بين السارق و[illegible]
فقصة الاعرابي مثل كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والهندي ويمكن كون المحل الا

فيوجب الكفارة في الزنا وبين كونه رمضان في تلك النسبة فيلحق به الرمضانات
كلها وكذا في الجميع كون الافساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالاكل عمدا
كذا قال الشارح في بحث القياس   وايضا لنا كثرة الوقايع اه اقول مقصوده
من ذلك امران احدهما ان يصير المسئلة قطعية واليه اشار بقوله وهو يفيد
بتتبعها العلم حتى لا يورد عليها ان الظن غير معتبر في الاصول وان كان الظن يكفي
في مدلولات الالفاظ على ما مر غير مرة وثانيهما ان في الامثلة المذكورة لم يمكن
جميع تلك الصيغ التي قصد اثبات كونها للعموم فاشار بذلك الى ان سائر الصيغ تحقيق
ويظهر لمن تتبع فتدبر   وذلك نحو قول عثمان اقول قد عرفت ان هذا
المثال ليس من قبيل ما نحن فيه   فلا يكون ظاهرا في العموم اما على تقدير
المجازية فظ واما على تقدير الاشتراك فلان الظاهر ح هو احدهما لو المقصود
كونها ظاهرا في العموم ويدل عليه الادلة المذكورة كما يظهر بعد التامل ثم
انه لا حاجة الى ارتكاب المجاز والاشتراك لصحة التعبير عن العموم اذ قد يقرر
ان مثل الكل والجميع اذا ركبا مع غيرهما دلا عليه دلالة ظاهرة وليس لاحد
النزاع فيه فتامل   اول من جملة العموم المشكوك فيه اقول لكن يمكن ان يعارض
ويقال ان مثل جاءني الرجال لو حملنا على الاستغراق كان حملا للفظ على
حقيقته فيتضمن جميع مراتبها المحتملة على ما مر فكان الحمل على العموم من هذه الجهة
اوسط والتفصيل ان الرجال لو لم يكن للعموم كان للخصوص فظ انه لم يكن مخصصا

بمرتبة معينة من مراتب العدد بل يحتمل كل واحد من تلك المراتب التي كانت حقيقة
فيها لكن لا من حيث الخصوص حتى يرد انه ليس حقيقة في خصوص شيء منها قطعا
بل انما هو حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له واما من جهة على
غيره والذي لا يتضمن شيئا وهو الاقل فتدبر   وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا
بالنقل اقول ولو سلم جوازه فحينئذ لا يمكن دليل من خارج يصير به جانب المرجوح
اوسط والدليل المذكور لا شك في ان دلالته على انها حقيقة ظاهرة في
العموم كالاجماع اتم واوضح بما ذكره من الترجيح   مما يختلف في الايجاب
والاباحة فالاحتياط في الايجاب يقتضي الحمل على العموم وفي الاباحة بالعكس
كذا في الحرمة يقتضي الحمل على العموم فالحمل على العموم للاحتياط اوسط واكثر
نقول الشارح ان يكون يحكم في الايجاب على الاباحة ان كان ردا على جواب الشارح
كما هو الظ كان اتم لان العمل بالاحتياط اقتضاء للعموم اوسط من الخصوص وان
كان تحقيقا للمقام فذاك   والظ انه للاغلب حقيقة وفي الاقل مجاز اه ح
لان هذا المقام ايضا مخصص مثل ان الله على كل شيء قدير فلا يرد ان يصدق وسيلزم
الكذب فكان باطلا ووجه الاشارة انه لو لم يكن كك فيجوز ان يقول الظاهر
حقيقة فيما استعمل فيه لا فيما لم يستعمل فيه اصلا الا ان المجاز الذي ترك حقيقته على تقدير
وجوده نادر قليل وكان خلاف الاصل ثم هذا الكلام مبني على ما يجيء الى العام
اذا خص كان مجازا في الباقي على ما اختاره الجمهور ولم يبق مستعملا في عمومه على ما

اليه البعض والجواب ولا لان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص المخصص
بهذه معارضة ويمكن توجيهه بوجهين احدهما ان ذلك الاحتياج لزم من الدليل
حيث قال وقد خص منه وانت خبير بان هذا لا يدل الا على ان تلك الصيغ المتنازع
فيها مستعملة في الاكثر للخصوص وذلك حق واما ان استعمالها للخصوص يحتاج
الى مخصص خارج فلا يدل عليه لو سلم فهذه مناقشة في عبارة الدليل حيث لو قرر
هكذا ان استعمالها في غير العموم اكثر وظاهر انه للاغلب حقيقة وفي الاقل مجازا
لتم الدليل سالما من هذا وثانيهما ان مدعى ان الواقع ان العمومات التي استعمل
في المخصوص بضم القرائن وذلك علامة المجاز فللخصم ان يقول ذلك غير مسلم بل
استعمالها عندنا في الخصوص لا يحتاج الى مخصص كيف وهو عين الاحتياج دعوى المتنازع
فيه نعم لم يتبهم منها خصوصية معينة واما اللفظ المشترك فتفهم منها كالجمع المنكر و
الجواب انا نجري عليه الاشكال معارضا مثلا وملتزما الجمع بالقبول بهوان هذه الصيغ
مستعملة في عمومات مخصصة وذلك يدل على المعقة اقول وما يؤيد ما ذكرناه انها
عند وجود المخصص كان باقيا على عمومه فيما عدا ما اوجبه التخصيص المذكور مثلا ان الله
بكل شيء قدير مخصص عقلا بما عدا ذاته تعالى وكان عاما فيما بقي وقس عليه وظاهر ان
مثل الرجال المعرف باللام لو لم يكن للعموم كان مستعملا في الاكثر وكان الفرق
بين قولنا للرجال عندي درهم ولرجال عندي درهم غير خفي على احد فلا يصح تفسير
الاول عند انتفاء القرينة باقل الجمع وهو معناه الاصلي بل لو اشتبه تفسير بالعموم

والاستغراق على ما هو اقرب اليه بخلاف رجال فانه يصح فيه ذلك بلا اختلاف
فاحفظ ذلك فانه حقيق بذلك   كالغائط والمراد اقول انهما وقعا
سندا والاولى منهما ظ لانهما يصيران حقيقة عرفية في المعنى الذي كانت استعمالها
فيها اكثر فان كان الحكم في الخصوص كذلك يثبت مطلوب الخصم اذ لو ثبت كونها
حقيقة عرفية للخصوص كانت ظاهرة فيه لان العرف مقدم على اصل اللغة في الاعتبار
لما كانت التكليف بيانا اقول تم والسند ما مر انه علم بذلك من انه تتميم
قاعدة او لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او لتعليق الحكم على الوصف الصالح
للعلية وغير ذلك ثم انه لم يعد صيغة الجمع في مثل صلوا او صوموا من صيغ العموم و
لم يكن منها عند المحققين فما ذكره من انه لم يثبت كان مخالفا لراي المحققين و
الصواب انه يتكلف ويجعل ان كون صيغة الامر والنهي للعموم ليس في مثل صلوا
او صوموا بل في مثل ولله على الناس حج البيت لانه في قوة الامر بالحج للناس وفي مثل
لا تقل لهما اف لانه نهي عن الولد مطلقا بالنسبة الى جميع الوالدين الى غير ذلك
وانا مكلفون بمعرفتها عطف على الاخبار اي الاجماع على انا مكلفون بمعرفة
تلك الاخبار ايضا كالامر والنهي اقول التكليف بمعرفة الاخبار الواردة لا يستلزم
عمومها فهذا ليس من العموم في الخبر بل لو كان بصيغة امر وارد مثل اعلموا هذا الخبر
فيرجع الى عموم صيغة الامر لا الخبر فالصواب اسقاطه   وانما يمتنع الملازمة
اي قوله ولو كان ظاهرا في العموم لما صح والسند انه بتحقق القرينة العقلية وهو استحالة

ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا والجواب ان معنى العموم جميع عبيده وظاهر انه

لا استحالة في ان يكون عنده جميع عبيده فلا يحقق وح قرينة تنفي ذلك

كفانا في الترجيح هذا القدر قال في الشرح هذا دفع لما ذكره الآمدي من انه

على تقدير كونه حقيقة في كل عدد بخصوصه يحمله على الاستغراق المحتمل اولى

من حمله على الاقل المتيقن اقول الشارح في دفع هذا الكلام بل بما ذكره الآمدي

من كون الاقل متيقنا يعارض ما ذكره المستدل من كون الجمع حقيقة متضمنة

الحقائق واذا تعارضا تساقطا فلم يثبت انه للعموم اقول بل فيه اشارة

الى دفع ما يقال قد مر مرارا انه لا يصح اثبات اللغة بالترجيح بل ما ثبت هو انه

لم يعلم اللفظ حقيقة في معنى ام مجاز الا يثبت ذلك بمجرد الترجيح لكن اذا ارد

بين حقائقه واريد ان يعلم ان المراد منه اي معنى من تلك المعاني فلا مجال

لنفي صحة ذلك الترجيح وانت تعلم ان هذا الكلام من الشارح مبني على ما ادعاه

من ان اطلاقه على مرتبة من مراتب الجمع حقيقة حتى يكفي لترجيح احد حقائقه

ذلك القدر من الترجيح بل الجواب منع كونها حقيقة في كل مرتبة قال في

شرح الشرح لا يخفى ضعف المنع بان كل مرتبة فرد من افراد العدد المشترك فيكون

اللفظ حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة على الا

عليها بخصوصها كما اذا جاء زيد فقلت جاءني انسان ثم اعلم ان ضمير هو

على الجميع الافراد وكذا ضمير تحتها نظرا الى المعنى وضمير كونها وابقائها

فضمير منها للمراتب اقول فيه نظر اما اولا فلانه لو كان مراد المستدل من كون

اللفظ حقيقة في كل مرتبة ذلك كان اثبات اللغة بالترجيح لانه اثبات لكون اللفظ حقيقة

في العموم لكونه متضمنا لجميع افراد العدد المشترك لا تعيين لبعض الحقائق لكونه مرادا

بالترجيح حتى يصح ما نبه عليه الشارح بقوله فانه لما كان مترددا بين حقائقه كفانا في الترجيح هذا

القدر وايضا لم يتم ما ذكره الشارح في دفع النقض بنحو رجل بان جميع الافراد احد حقائقه

ذلك لان جميع الافراد ليس احد حقائقه بل العدد المشترك الذي هو احد حقائقه حاصلا

في ضمنه وح كان الرجل ايضا كذلك لان المفهوم الكلي للفظ الرجل حاصل في ضمن جميع

اللهم الا ان يقال الوحدة معتبرة في مفهوم لفظ الرجل وهي مانعة من حمله على الجميع و

تحقق مفهومه في ضمن الجميع لكن هذا انما يكون في غير اسماء الاجناس التي يصح اطلاقها على

القليل والكثير وايضا عند من قال بان اسم الجنس موضوع للماهية المقيدة بالوحدة المطلقة

المسماة بالفرد المنتشر كما اختاره العلامة واما عند المحققين القائلين بان اسماء الاجناس

موضوعة للماهية من حيث هي من غير اعتبار الوحدة المطلقة او المعينة معها فلفظ في

على الجميع لصدقه على الواحد والاكثر انه يكفي للنقض باسماء الاجناس او على مذهب المحققين

واما ثانيا فلان ذلك الجواب لم يندفع بمجرد ذلك وليس في ذلك مناقشة على قول المستدل

نعم حملناه على جميع حقائقه حتى يندفع بما ذكره بل معنى كلامه انه ليس حقيقة الا في العدد

المشترك وحمله على الجميع بخصوصه كما هو المدعى لا يمكن بدون القرينة وليس للفظ دلالة عليه اصلا

بل ذلك على ما ذكرناه قوله فلا دلالة له اصلا اي لا على خصوص اصلا اي لا على خصوصية كل مرتبة

في اطلاق صيغة الجمع للتثنية ولعل من جوز ذلك لا يجوز عكسه وهو اطلاق صيغة
التثنية للجمع حتى يجوز جاءني زيد وعمرو وبكر العاملان ولهذا قد نقل انه قد ضرب الشارح
عند قراءة بعض الطلبة عليه على قوله العاملان جعل العبارة هكذا ولا يقال جاءني
زيد وعمرو العاملون وقد قيل في الجواب على ما في شرح الشرح بهذه العبارة ان جوز اطلاق
صيغة الجمع للاثنين كان صورة الجمع صورة التثنية مجازا فكان نحو الرجال عالمان و رجلان
علماء اولى بالجواز من المثال الاول ليس في صورة التثنية وقد اشترط الاتحاد في الصورة
عند المجيب اقول انه هو الاتم في نفسه في المثال الاول تحققت المدافعة الصورية حكما في
ما ذكر في المثالين وكون صيغة الجمع يستعمل مجازا في التثنية لا ينفع في المدافعة الصورية
التي كانت مقتضى ظاهر اللفظ باعتبار حمله على المعنى الحقيقي وقال ابو الحسين
قد نقل عنه انه صرح في المعتمد بان العام المخصص بالشرط والصفة والاستثناء
حقيقة واستدل على ذلك بان القايل اذا قال اضرب بني تميم الطوال وان كانوا طوالا الا
او الا من دخل الدار عن النقض بمجموع الامرين ويكون عمومها حقيقة فيه ولم يعن
بالعام وحده الاستغراق والا كان استعماله في النقض نقضا ولا البعض والا لم يبق
شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا بهذا الكلام فيما نقل عنه من
ان العام المخصص بغير المستقل حقيقة عنده ونظرا الى ان العام المخصص وحده ليس حقيقة عنده
ولا مجازا كما دل عليه صريح كلامه على ان المخصص دليله على ما يجيء ينبغي كونه مجازا ونفي
كونه حقيقة لا نزاع على ان العام المخصص بغير المستقل ليس دلالة وحده وكان مستعملا

دون الجمع ولا على خصوصية الجمع ولان نحو نحن وكذا لفظ انا وكذا اذا
جعلت ابنيه بالجمع مستعملة على انها خبر عن المفرد المعبر عنه بلفظ نحن في امثال كما في
قوله تعالى انا معكم مستمعون فاورد صيغة الجمع خبرا عن لفظ انا وذلك لرعاية المشاكلة
بين المبتدا والخبر وكذا اذا جعلت حالا او صفة وكذا لا نزاع في نحو صغت قلوبكما
لان التصحيح في هذه الصورة ان يورد المضاف بلفظ الجمع نقل العلامة عن الفتوحات
المكية انه قال ابو الفرج رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الوقايع فسالته عن اقل مراتب
الجمع وقلت ذهب فريق الى ان ثلثة وفريق الى انه اثنان فالحق فقال صلعم اخطا الفريقان الا
وهو لا ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة
واقل مراتب الثاني اثنان ومنه بعد ان في الجواب بعد لانه لو روعيت الصيغة الصورة
لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين
المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع وفي هذا الاستبعاد بعد لما تقرر عندهم من
ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته
تعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها كذا في شرح الشرح وحاصله ان مراد
المجيب مراعاة الصورة اعم من ان يكون حقيقة او حكما والثانية متحققة في المثال
الاول واما في الاخيرين فلم يتحقق شيء منهما فلهذا امتنع القول وايضا هو كلام على السند
الاخص اذ عدم الجواز لا يلزم ان يكون معللا بغير انه مخالف لعرف اللغة والاجماع
على ان اكثر يتحمل ههنا ويستند اليه ذلك وايضا ذكر المثال الثاني ليس على ما ينبغي لان الكلام

مسلم لكن ليس الا فليس حقيقة بل المجموع هو الحقيقة اقول المراد بالعام المخصص
الذي اريد الباقي منه تحرير المذاهب اعم من ان يكون المستعمل فيه هو العام وحده او مجموع
دفع للاشكال وقال القاضي عبد الجبار اعترض عليه الشيخ العلامة بما نقله في
شرح الشرح من ان هذا خلاف ما اختاره في كتابه المسمى بعمدة الادلة حيث قال
الصحيح انه يصير مجازا باي شيء خص لانه استعمال اللفظ في غير الموضوع له بقرينة
اتصلت او انفصلت استقلت او لا انتهى واجيب عنه بان المذكور في العمدة
هو قوله اولا لكنه رجع عنه ويدل عليه كلام ابي الحسين في المعتمد فلان الغرض
دفع وهم للاشكال فيما لا يكون مشتركا لفظيا بين العام والمخصص لا يقال العام موضوع للقدر
المشترك بين الاستغراق والتخصيص فاطلاقه على التخصيص من حيث انه من افراد
معناه الجمع ليس مجازا ولا يلزم ان يكون على سبيل الاشتراك لانا نقول
الكلام فيما استعمل اللفظ العام فيما بقي بخصوصه ولا نزاع في انه ليس حقيقة اذ لم يكن
اللفظ موضوعا لخصوصه واذا وضع له بخصوصه يلزم الاشتراك وقد يجاب
عن الدليل الاول بوجهين وعن الثاني بوجه واحد توجيه الاول ان شمول اللازم
في قوله لو كان حقيقة في الثاني لكان مشتركا فرع كون العام مستعملا في الاول ومرادا
الثاني وليس كذلك بل العام باق على عمومه وكان مرادا به الشمول والمخصص بين اخراج
بعض جزئياته ثم يسند الى الباقي بعد الاخراج فالعام يراد به العموم اي عن
يراد به الخصوص في الباقي انما يراد من مجموع العام مع مخصصه لا من العام فقط فلا يلزم الاشتراك

فقولك اكرم بني تميم الطوال عند الخصم بمنزلة قولك اكرم بني تميم ثم قد علمت من صنيعهم
انهم الطوال وذلك من الشيخ اشارة الى ان معنى التوصيف في الطوال وبنى على ان معنى
التوصيف ليس الا العهدية على ما هو المشروح في غير هذا الفن واختاره صاحب
المفتاح ثم الطوال ان كان شاملا لجميعهم كان الطوال صفة غير مخصصة وكان خارجا
على الكل فيه وان كان مخصصا لبعضهم كانت صفة مخصصة وتنبيه ذلك ان
تخصيص الصفة ليس لفظية مستقلة لا نفس تركيب الموصوف مع على ما يجري كالتخصيص
الاستثناء العادة بل التخصيص انما فهم من الخارج على ما يجري ثم الصفة المخصصة لما
كانت بمنزلة لفظ البعض فهذا القول يجري له ان يقال اكرم بعض بني تميم ومن اشار
الى لفظ التبعيض عند قوله عند الخصم اكرم من بني تميم على ما في النسخ المعتبرة وفي بعض
النسخ على قولنا اكرم من جميع بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال وما القصد
منهم فلا اكرمهم فيرجع الضمير الى الجميع من غير تخلل صيغة الاستخدام وهذا الكلام
يرجع الى ما هو البعض الحق في باب الاستثناء وهو ان المستثنى منه يراد به العموم وارادة
الاستثناء يراد بها اخراج ما اريد به دخولها والاسناد الى ما بقي بعد الاستثناء
التوجيه الثاني وهو معارضة لدليل المجاز بان العام المخصص لم يرد به الثاني من وضع
ثان له وهو الوضع المجازي واستعمال النوعية اذ قد علمت ان العام باق على عمومه
واستعماله في الباقي بضميمة المخرج فكان استعماله بهذا الوجه هو الاستعمال الاول
الذي كان بحسب اصل الوضع في معناه الحقيقي فلم يكن مجازا بل كان حقيقة لكن لا بحال

يكون مشتركا على ما علمت ولما كان هذا المذهب في الاستثناء على ما عرفت
انما هو الصحيح عند المص بقي معارضة على هذا المذهب دل عليه بقيا التنوع فعاد
وايضا فلم يرد البتة واذا عرفت هذا فلا يذهب عليك جريان الاعتراض الثاني
في الدليل الثاني على طريق المعارضة لان ما كان معارضة للدليل الاول كان معارضة للدليل
الثاني ايضا لانهما دليلان على مدعى واحد وكذا على طريق المنع والنقض في الاول
وذلك بان يقال قولك لو كان العام المخصص حقيقة لكان كل مجاز حقيقة ممنوع انما
يثبت لو كان كل مجاز مستعملا في المعنى المجازي بالاستعمال الاول والوضع الاول
وليس كذلك اذ الاستعمال في المعنى المجازي لم يكن بالاستعمال في معناه ولم يكن بوضعه
الاصلي وذلك ظاهر اقول اذا عرفت ما حققناه في توجيه الشرح لم يشتبه عليك ما في شرح
الشرح حيث قال حاصل الاعتراض الاول انا لا نسلم ان العام بعد التخصيص يراد به
الباقي دون الاستغراق ليكون معنى اخر ويلزم من عدم مجازيته الاشتراك وحاصل
الثاني انه لو سلم ارادة الباقي باستعمال الاول الطاري عليه عدم العقد الذي في
المجموع وهو يتوجه على الدليل الاول وانا لا نسلم انه لو كان حقيقة في الثاني لكان مشتركا
لفظا وانما يلزم لو كان ذلك بوضع ثان وباستعمال ثان فذلك لانه ان اراد
الباقي من العام وحده فبعد تسليمها لا يمكن العدول عن هذه الارادة بالاستعمال الاول
الوضع الاول وذلك لان ارادة الباقي مخصوصة بلفظ العام وحده لا يكون الا بالاستعمال
فيه بخصوصه ومعلوم ان ذلك الاستعمال مغاير لاستعماله في المعنى الشامل له ولغيره وكذا الكلام

مغاير للوضع الاصلي للمعنى العام الشامل له ولغيره وضرورة ان اختلاف
الموضوع له والمستعمل فيه يتعدد الوضع والاستعمال فيكان مجازا لا محالة
وان اراد بارادة الباقي من العام ارادة الباقي منه مع المخصص على ما يدل عليه قوله
العام بعد التخصيص يراد به الباقي فالمنع الاول كان مكابرة اذ لا خفاء ان بعد
التخصيص كان المراد الباقي بان يكون المجموع مستعملا فيه والجواب ان الخطاب الثاني
ونقول التحرير انهم قد اختلفوا في مثل له على عشرة الا ثلثة فذهب الاكثر الى ان
عشرة في التركيب مستعملة في السبعة مجازا وذهب القاضي ابو بكر ان المجموع المركب
بازاء السبعة كانه وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة
وقيل المراد بعشرة هو معناه فهو يقينا والسبعة والثلثة معا ثم اخرجت
منه الثلثة بقوله الا ثلثة بدل الا على الاخراج وثلثة على العدد المسمى بها
ثم تبقى سبعة ثم اسند اليه المسند الا الى سبعة وهذا هو الذي اختاره المص
هناك ونحن بينا توجيه كلام الشرح على ذلك على ما مر شرحا فقال الشرح
منع اولا ان العام مستعمل في الباقي اصلا الا منفردا كما هو اختيار الاكثر
في الاستثناء ولا منضما الى غيره كما هو مذهب القاضي بان يكون المركب مستعملا في
الباقي بل كان من قبيل المذهب الثالث الذي نقلنا في الاستثناء فيكون العام
غير مستعمل في الباقي لا بانفراده ولا بانضمامه مع المخصص ثم سلم استعماله في الباقي
في الجملة لا بانفراده بل مع المخصص فيكون نظيرا لما اختاره القاضي في الاستثناء و

ح لا اعتبار لكن قول الشارح بخلاف المجاز لا يلايم توجيهه له بل اللايق بتوجيهه
ان يقول بخلاف المشترك اذا استعمل في معناه الآخر كان باستعمال
آخر بوضع آخر فتأمل   وقد يقال كونه يعني ان تناوله للباقي كان حقيقة
اي على سبيل الحقيقة وقد يتوهم انه يقتضي لعدم تناوله للغير لان عدم التناول
للغير لا يؤثر في تناوله ولا يوجب عدم تناوله وفيه نظر لان تناوله للباقي الذي
كان حقيقة هو تناوله له في ضمن الكل اجمالا واما تناوله له بخصوصه فلم يكن متحققا
بكونه على الحقيقة اصلا وكذا يرد هذا اعتراضه على جواب الدليل الثاني ان
ارادة الباقي انما يكون معلومة بدون القرينة اذا كانت في ضمن ارادة
الكل كما كان قبل التخصيص اما بعد التخصيص فارادة الباقي يكون بخصوصه
وهذه الارادة لا يتحقق بدون القرينة المخصصة فيكون مجازا وقد
يجاب عن هذا بان اسم الجنس والجمع اذا عرف فتعريف الجنس كان مدلوله
الاشارة الى الحقيقة من حيث هي وكان اطلاقه على كل واحد من افرادها
بطريق الحقيقة اطلاق المتواطي على افراده باعتبار حصص مفهومه كما كان
قبل التعريف كذا لا فرق بينهما الا بالاشارة والعموم انما نشأ من المقام
فاذا طرى عليه عدم البعض لم يتغير تناوله للباقي فكان اطلاقه عليه بطريق الحقيقة
لوجود الحقيقة المشار اليها اقول فيه نظر اذ الكلام بعد فرض كون تلك
الصيغ موضوعة للعموم وكان دلالتها عليه من جهة الوضع وانما كان

حقيقة في العموم قبل الوضع التخصيص مستعملا في الباقي وهنا نعتبر انها لم يكن
موضوعة للعموم ودلالتها عليه كانت من جهة المقام فكان خارجا عن البحث و
اعلم ان صيغ العموم منها ما وضع لنفس الشمول كلفظ كل واجمع ومنها ما وضع
للماهية مع قيد العموم كهما ومن ومنها ما وضع للماهية التي عرض لها العموم كاسم الجنس و
الجموع المعرفة تعريف الجنس من الاول نسبة الكلي المنطقي والثاني العقلي والثالث
الطبيعي وانت تعلم ان الدليل المذكور لا يجري الا في الثالث وجواب البعض كان
واردا عليه وكان مقصود المستدل رفع الايجاب الكلي الذي هو دعوى الخصم لا
السلب الكلي كما قيل اقول قد عرفت ما فيه فتذكر   وكون النزاع في لفظ
العام وذلك لانه قد قال في الاستدلال معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على
امر غير منحصر وذلك هو معنى لفظ لا معنى صيغة العموم بل معنى صيغة العموم استغراقها
لجميع ما تناوله اقول فيه بحث اذ اتصاف اللفظ بالعموم اي بمعنى لفظ العموم
ليس باعتبار دلالته على امر غير منحصر بل كثيرا ما يطلق على اللفظ انه عام باعتبار تناوله
لجميع الجملة والا كان محصورا مثلا اذا قيل الكواكب السيارة يعني قضية جارية
صدق فان لفظ الكواكب ههنا عامة باعتبار تناوله للسبعة المشهورة والحاصل
ان مدلول لفظ العام هو صيغ العام على ما مر فمدلوله الاول هو صيغ العام
ومدلوله الثاني قول هو مدلول صيغة فليس التفرقة بان مدلول الصيغة الاستغراق
الشمول وان كان محصورا ومدلول الآخر عدم الحصر اللهم الا ان يراد بمدلول

لفظ العام غير ما ذكر فتذكر   واللوازم الثلثة باطلة بالاتفاق اورد
عليه ان دعوى الاتفاق في المتنازع فيه في المثال الاخير لما عرفت من مذهب ابي
الحسين واجيب بان النزاع كان في العام المخصص بالاستثناء لا في المقيد بالاستثناء
مطلقا واسماء الاعداد ليست عامة فان قلت الكلام بعد محل نظر لما سيأتي في
الاستثناء ان عشرة في مثل له علي عشرة الا ثلثة مجاز في السبعة وقد مر اليه الاشارة
قلنا المراد الاتفاق بينه وبين الخصم لا اتفاق الكل فهو دليل مع غير الاكثرين القائلين
بانه مجاز في السبعة ولا يخفى ما فيه من التعسف الا ان يترك هذا المثال والاختصار
على الاولين فتامل   وليس شيء منها عاما اي كعام لان المسند اليه يوضع كونها
عاما بل كونها مثل العام فاورد منع المماثلة والمشابهة   والاستثناء
بيانا انه اخراج بعض اجزاء قال في شرح الشرح هذا اشعار بان العام الذي اخرج منه
البعض بالاستثناء باق على عمومه بحسب الارادة والدلالة وليس من العام المخصص
في شيء وليس بمجاز فما ذكر عند تقرير المذاهب من ان العام المخصص بالاستثناء عند
ابي الحسين حقيقة يكون بالنظر الى الحكم والاسناد على ما سيأتي في الاستثناء انه
على المختار يحتمل ان يكون تخصيصا وان لا يكون اقول اذا كان الاستثناء في
العام كالاستثناء في الاعداد لم يخرج المستثنى منه عن ان يكون حقيقة ولم يصر مجازا
بل كان اللفظ باقيا على عمومه حقيقة فيه فكان معنى كلام ابي الحسين ان العام المخصص
بالاستثناء انما التخصيص باعتبار الاسناد والحكم دون لفظ العام فح لا يكون ذلك

ثم لما لما اختاره ابو الحسين من انه حقيقة بل كان عين الاعتراف بمذهبه
ومع قطع النظر عن ذلك نقول كما ان لفظ العشرة على هذا الراي في الاستثناء
حقيقة كذلك لفظ الرجال في جاءني الرجال الا زيدا على هذا المذهب فقوله لو كان
العام المخصص مجازا لكان لفظ الالف مجازا الكلام حق وصدق والفرق بين الاستثناء
في العدد وفي العام مما لم يقل به احد ولهذا قال وليس بمجاز فقول الشارح فلم
يلزم من كون ذلك مجازا كون هذه مجازات منظور فيه لما عرفت من عدم الفرق
بين الاستثناء في العدد وبينه في العام فان قلت الكلام كان في ان العام اطلق
واريد به الباقي واذا اريد به الجميع كان خارجا عن البحث فاذا كان اللفظ باقيا على
عمومه حقيقة فيه لم يكن هذا مذهب ابي الحسين بل مذهبه انه حقيقة في الباقي وذلك غير
لازم اذا عرفت ان العام المخصص بالاستثناء عند ابي الحسين فانما يكون ذلك
بالنظر الى الحكم والاسناد على ما صرح به شارح الشرح فعلم منه انه لم يقل بكون اللفظ
مستعملا في الباقي بل جعله باقيا على عمومه وح كان المراد في اول البحث العام اذا
خص واريد به الباقي كان مجازا او حقيقة ما يكون ذلك بالنظر الى نفس اللفظ او بالنظر
الى الحكم وبعد التنزل عن ذلك نقول معنى كلامه انه لو كان العام المخصص بالاستثناء
مجازا في الباقي لزم كون العدد المستثنى منه ما دونه مجازا في الباقي اذ الفرق بين
العام والعدد في الحكم في ذلك واذا بطل كونه في الباقي مجازا لزم كونه حقيقة اذ الكلام
فرض انه اريد به الباقي على ذلك التنزل اقول على ما نقلنا من المعتمد مذهب ابي الحسين

ان اللفظ العام غير مستعمل في العموم ولا في الباقي بل المجموع مستعمل في الباقي فيظهر
فساد توجيه كلام ابي الحسين بما ذكره ردّ من ان المستثنى منه حقيقة في العموم و
التخصيص بالنظر الى الحكم بل التعويل في توجيه الكلام عند تقرير المذاهب على ما
قررنا فتذكر اقول وعلى ما عرفت من التعميم والتوسعة في تحرير محل النزاع وتقرير
المذاهب يمكن حمل كلام الحنابلة في دليلهم الاول على ما اورده الشارح بقوله وقد
يقال ارادة الاستغراق بان كان المراد بطريان عدم تناول الغير ان يكون ذكر
عارضا بعد الاسناد وكان المراد بارادة الباقي ومن ان العام مخصص بما يكون
ذلك بالنظر الى نفس اللفظ او الحكم وصرح الشارح في قوله والتخصيص انما هو في الاسناد
عند تقرير قول عبد الجبار الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص على هذا الا ان العام مستعملا
في العموم حقيقة وقد نقل انه ليس حقيقة في صورة التخصيص بالاستثناء فتامل
اما المخصص بمجمل نحو هذا العام اه اقول كلامه مشعر بان العام المخصص بمبهم مطلقا
ليس بحجة اتفاقا وليس كذلك بل انما ذلك اذا كان مخصصا بمبهم غير مستقل او التفصيل
على ما اورده بعض المحققين في شرح المنهاج ان العام المخصص ان خص بغير مستقل من
اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين فليس بحجة وفاقا لان المجموع بمنزلة كلام واحد
لكون غير المستقل بمنزلة وصف قايم بالاول فيسري جهالة اليه ليتوقف على
البيان وان خص بغير مستقل فحجة قطعية عند الاكثر الحنفية كما كان قبل عندهم
لعدم ورود الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل والعامل له البعض المستقل

ليس الا واما المخصص المستقل فان كان العمل فهو قطعي عند البعض ان اخرج قدرا
معينا واذا اخرج على الابهام بان يمنع الحكم على الكل دون البعض عقلا نحو الرجال
فالعام دليل ظني كما اذا كان المخرج بحسب العادة اجمالا او تعيينا او زيادة بعض الافراد
او نقصانه كما في الاكل فاكهة ولا اكل لحما لعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء
واختلاف العادات في مقدار الزيادة والنقصان فلا يخرج عن جهالة الا اللهم الا ان
يعلم القدر المخصوص قطعا اما كونه دليلا فلان الجهالة المستقلة لا تتعدى اليه واما
كونه ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا وان كان ذلك المستقل الكلام
فالعام لا يبقى حجة عند الكرخي مبينا كان او مبهما وعند عامتهم انه حجة ظنية اما اذا كان
مبهما فلما ذكرنا قبل وعند البعض ان كان مبينا يبقى العام قطعيا في الباقي
قبل وان كان مجهولا كما في الكل يسقط دليل الخصوص وعند البعض
مبينا فهو كما ذكر وان كان مجهولا لا يبقى حجة واما عند الشافعية فالمفهوم من
كتبهم ان المخصص بالمبهم ان كان ليس بحجة اصلا حيث صرحوا بان التخصيص بمثل
ان يقال هذا العام مخصوص او لم يرد به كل ما يتناوله يسقط الحجية اتفاقا
ان كان لفظ العموم مبهما عندهم على ما نقل اذا حلف لا يشتغل الذهب فان الذهب
من لفظ المشركين العام على الحربي الذي يبقى بعد خروج الذمي كما يشتغل الذهب
واستلزم حنثه وذلك بخلاف اية السرقة فان الذهب لا يشتغل على كون المال ربع
اكونه تخصيصا عن جزء واعترض عليه بانا لا نسلم ان السارق قبل التخصيص يعلم كل

ربع دينار من الحرز لدلالة عموم العلة على عموم الحكم فيدل الآية على وجوب القطع في
جميع صور وجود السرقة وان اريد ان السارق من حيث هو لا يدل على خصوصية ربع
دينار وخصوص الحرز فكذلك لفظ المشركين من حيث هو لا يدل على خصوصية الحربي وكان
التفصيل في السارق لا يفهم الا بيان الشارع لكن التفصيل في المشركين بين الحربي
والذمي قسمان او لبيان مشهور ان المشركين في الذهن ينتقل من لفظ المشركين العالم بهما
بالتفصيل احيانا بخلاف السارق فانه لا ينتقل الذهن منه الى خصوصية الحرز وكونه ربع دينار
وذلك ظاهر فالحق لفظ السارق لا يدل على خصوصية الحرز بشيء من الدلالات ولفظ المشركين
يدل على الحربي بالتضمن لان معناه كل مشرك حربيا بالمطابقة فتامل فيه قال عبد الجبار انه كان
قبل التخصيص اقول لصاحب البحث ان قدم ان عبد الجبار ذهب الى ان العام اذا خصص بشرط
او صفة كان حقيقة في الباقي وظاهر ان العام المخصص بالصفة او الشرط قد يكون مجملا قبل التخصيص
محتاج الى البيان كما لو قيل حافظوا على الصلوة الوسطى واذا كان حقيقة في الباقي كان ظاهرا
فيه فكيف تقول انه ليس بحجة فيه وانت تعلم ان التوفيق بين كلاميه يحتاج الى نوع تخصيص
احدهما فتامل في الظاهر فيما مر انهم اتفقوا على ان العام المخصص يريد به الباقي ارادة
وكان اللفظ ظاهرا فيه اما حقيقة فيه او مجازا او اللفظ مع القرينة كان ظاهرا في المعنى المجازي
وكلامهم في ذلك البحث يدل على ان القرينة في المخصص فالعام المخصص كان اما حقيقة في
الباقي ام مجاز استعمل فيه مع القرينة كان ظاهرا فيه فيكون حجة فيه اللهم الا ان يريدوا
بالقرينة ما عدا القرينة المخصصة لكنه خلاف ظاهر كلامهم ثم حيث قال الشيخ وقد يقال ان ارادة الباقي

معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج اذ ظاهر ان
ان عدم ارادة المخرج انما هو بالمخصص لا بقرينة اخرى وقد صرح بذلك بعض عباراتهم
في غير هذا الشرح فتامل وقيل يبقى حجة في اقل الجمع فان قلت ذلك لما لم يكن
معينا بل يحتمل الكثير من تحصيل الاجمال فلم يكن حجة كما اذا خص المجمل على ما مر قلت
اذا قال اكرم بني تميم واما زيد فلا تكرمه فعلى هذا المذهب ان اكرم ثلثا انه كان هذا
كان ممتثلا فلا اجمال فترك سائر بني تميم ان جميع ما بقي يفيد نفي الكل لا النفي
الكلي وذلك يكون حجة على الجمع وكذا الاستدلال الاول عام اذا وجد الاستدلال
الى حمل الاصحاب من كل نوع عمار الخلاف فيه والثالث ايضا حجة على الكل
قال في شرح الشرح بعض الادلة لا ينتهض على الجميع وبه البعض بل بعض الجميع الاول
الثاني انما يقوم حجة على البلخي وابي ثور لا على البصري لان بني تميم عن جميع ما بقي
ومعانيه ولا على عبد الجبار لانه من الالفاظ الظاهرة لا يحتاج الى البيان
واما الباقيان فانهما يعمان اقول فيه نظر لانه مناقشة في خصوص مثال
ولو ان يقيل بمثال اخر لابطال مذهب البصري وعبد الجبار فان قلت يمنع
لزوم النقص قلت هذا المنع لو توجه فيتوجه على هذا المثال المنقوض على البلخي
وابي ثور ايضا فتامل وليس التمثيل ومطلقا انا لا ينصرف الذهن من لفظ
الدور اذا اطلق ولم يقيد بالمعية مثلا اليه بل انما ينتقل في دون التعليم فكان
حقيقة فيه واجيب بانه لو كان توقف معية كان في المتضايفين لا يمكن تعقل

احديهما بدون الاخرى لكن امكن وهو توقف سبق ولزوم ان يتوقف
المعين في الوجود لا يستلزم توقف المعين في التعقل في العلل المستقلة ومعلولها
وكما في معلول علة واحدة بجهتين مثلا زمنين فلا يبقى مجال في شيء منها افراده
بحث اذ هذا الابين مذهب من قال انه حجة في اقل الجمع لانه مقطوع به على اي
تقدير وان لم يحمل اللفظ عليه لاحتمال جميع ما بقي وجوابه ان كون الاقل متعلقا
به يعارضه كون الجميع اقرب الى الحقيقة فتامل قالوا ثانيا اقل الجمع اقول هذا
الدليل ينتهض فيما اذا كان العام من صيغ الجمع اما لو كان اسم جنس مفرد
معرف باللام مثلا فلا الجواب انه لم يستقل بدون السؤال في قوله
ولا نزاع قال في الشرح ظاهر الكلام انه لا نزاع في كونه تابعا للسؤال في
العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو
قال هل يجوز لي الوضوء بماء البحر فقال نعم خاصا به الا ان صريح كلام الامدي و
الشارحين وهو ظاهر عبارة الاحكام ان الاتفاق انما هو في العموم واما
في الخصوص فخلاف الشافعي واقع حيث ذهب في دلالة الجواب على جواز التوضؤ
بماء البحر لكل احد مصيرا منه الى ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال
تنزل منزلة العموم في المقال انتهى وقيل انما قال الشافعي ذلك في المستقل
الدليل على ذلك ان الامام نقل عنه هذا الكلام ولم يورد له مثالا الا ما هو مستقل
وقال في مسئلة ورود خطاب الشارع على سبب مخصوص وسؤال عن واقعة معينة

ان كان جواب السائل لا يعرض مستقل بنفسه مثل ان يسال الرجل عن شيء بعينه
فاين الحمل هذا فنقول نعم اولا فلا سبيل الى ادعاء العموم فيه فان العموم
فرع استقلال الكلام بنفسه واما اذا كان لا يثبت الاستقلال دون تقدم
السؤال والسؤال خاص فالجواب تبع له وكالجزء منه واما اذا كان الشارع مستقلا
بحيث لو قدر قطعه ابتداء به كان ذلك شرعا منه وافتتاح تأسيس فهذا
موضع الكلام هذا كلامه ولا يخفى ان قوله فلا سبيل فيه الى ادعاء العموم فيه
ظاهر الدلالة على انه وقع الاتفاق على انه تابع للسؤال في الخصوص واما ما نقل
في الشرح من انه ذهب في دلالة الجواب على جواز التوضؤ بماء البحر لكل احد
فالحق فيه ان لزوم جواز توضؤ كل احد بماء البحر مسلوك مسلك القياس لا
باقتضاء العموم والا فمقتضى الجواب ظاهر انه تابع للسؤال في الخصوص لكن
منع المناظر وهو القائل بالخصوصية يقتضي العمل بخلاف الظاهر لنا ان الصحابة
عملوا اكثر العمومات اقول هذا انما ينتهض على الشافعي لو قال لا يعمل بعموم اللفظ
بل العمل بخصوص السبب اما لو قال بمعنى ورود صيغة العام بعد السبب الخاص و
بناؤها عليه يقتضي تخصيص الحكم بقرينة البناء على السبب فلا دلالة ان يقول يقتضي
الظاهر الخصوص لكن في هذه المواضع عمل بالعموم اما لانه شارع معاني اللغة الى
الشرعية واما لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما بالقياس لنفي
المناظر والقائل بالخصوصية التي لا دخل لها في العلية الى غير ذلك فيما ... عام

سبب خاص فقيد السبب بالخاص يلابه ان كان مساويا فلا خفاء في كون الجواب
تابعا وان كان اعم كما اذا سئل عن ماء البحر فقال يجوز ذلك فلا خفاء في خصوص
الحكم الا ان هذا لا يكون من بناء العام كذا في شرح الشرح وقد فصل بعض
المحققين ذلك فقال ان كان مستقلا فاما ان يساوي المسئول عنه فهو مقصور
عليه او يكون اخص وهل هو جائز ام لا فينظر ان كان يمكن للسائل استنباط حكم
المذكور من غير ان يعود معلم يجوز ذلك والا فلا يجوز او اعم وح فاما ان يكون
عمومه في المسئول عنه او في غيره والثاني باق على عمومه اتفاقا كما عبر عليه لما سئل
عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الثاني عام في غير المسئول عنه وهو
وفي الاول هو ما يكون في المسئول عنه بغير العموم سواء كان السبب سؤالا او وقوع
حادثة على المختار وحديث خصوص السبب لا يخصص العام الوارد بعده خلافا
لمالك روايا لمزني والمسطور في كتب الحنفية المستقل انه اما جواب قطعا لو تغير
فسهو وسلم او ما عن مرحوم او اما جواب ظاهرا كما اذا قيل بعد ما قال لله موصى الى الغد
وكذا من غير زيادة و اما ابتداء الكلام ظاهر مع احتمال الجواب كقوان تغديت اليوم
مع زيادة على غير القدر الواجب ففي الاولين يختص بالجواب اتفاقا وان كان اللفظ
عاما وفي الاخير يحمل على الابتداء ويعم السبب وغيره حملا للزيادة على الزيادة في
الافادة ولو قال بثبت الجواب بصدق دعامه وعند الشافعي يحمل على الجواب ايضا
هذا واعلم انه كما ان خصوص السبب لا يكون مخصصا فكذا مذهب الراوي وعمله

بدليل اذ لا منافاة قطعا بشرط ان الحكم ضروري وانما نبه عليه بانه لو قال تمسكوا
بهذا العموم لم يكن تناقضا ومخالفة للفظ وايضا الاصل عدم المنافات فمن
ادعاها فعليه البيان كذا في شرح الشرح وهذا اصوب مما قيل في الدليل عليه انه
لو صرح الشارع بعدم المنافاة كما اذا قال يجب عليكم حمل العام على عمومه لا
على خصوص السبب جاز فيه ضرورة ولم يفهم المنافات فوجب اجراء العام على
العموم لوجود المقتضي وعدم المانع وذلك لانه فيه نظر الا ان الخصم يقول ان وروده
بعد السبب الخاص دليل ظاهر على تخصيصه به والتصريح بخلاف الظاهر غير ممتنع
اخرج السبب بالاجتهاد ولا خفاء في انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذي ورد
فيه الحكم وهو ورد معه ولم يجوز ابو حنيفة ذلك حتى قال الغزالي ان ابا حنيفة انما
اخرج السبب عن العموم لانه لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة فالاولى تقريره
الشارح العلامة وهو انه ان اريد السبب المعين منع الملازمة لجواز ان يكون مخرجه
قطعيا وان اريد نوع ذلك منع بطلان اللازم بالاتفاق فان ابا حنيفة
اخرج الامة المستفرشة ولدها عن عموم الولد للفراش مع وروده في ولد الامة
كذا في شرح الشرح وفيه نظر لانه يتوقف عنده بان يصح المناظر ان سبب الحاق ولد
الامة هو الاستفراش ولا يدخل الخصوصية ولد زمعة فالحق ان المراد بالسبب الخاص في
هذا الحديث هو ولد الامة المستفرشة بل الصواب في توجيه كلام ابي حنيفة ما نقله من
الغزالي وهو ان هذا الحديث لم يبلغ ابا حنيفة وبذلك صرح الامام في البرهان ايضا

وقال الذي عندي انه لا يجوز ان ينسب الى علي القول بجواز اخراج السبب تخصيصا وما
نقل عنه محمول على ان الحديث لم يبلغه بكماله وذلك لانه ادعى النقلة عليه ذلك
لعلمه بعدم الحاق ولو لا انه لسبب لما وذكر لا يدل على ان يكون ذلك لاخراج
السبب تخصيصا بل يجوز ان يكون لعدم الاطلاع على ما جعله الشارع سببا فقال
واعلم انه قد وقع في المتن عبد العبد بن مسعود والصواب ان يقال عبد الله بن مسعود
على ما في المنتهى لانه هو الموافق لما في كتب الحديث … وهذا بخلاف ارادة المجموع
لان في ذلك كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي بخلاف ما اذا اريد المجموع
فانه لا يلزم والحاصل ان الفرق بينهما هو الفرق بين الكل الافرادي والمجموعي
التفصيل ان للمشترك احوالا اخص اطلاقه على كل واحد منها معا وهذا محل النزاع
واطلاقه على كل واحد منها بدلا ولا نزاع فيه وفي كونه حقيقة اطلاقه على المسمى
باللفظ او على مفهوم احدهما ولا نزاع فيه وفي كونه مجازيا اطلاقه على المجموع
من حيث هو ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا فهذه اربعة
مما حال الذي ذهب اليه صاحب المفتاح لا انه على سبيل الحقيقة وهو ان يطلق اللفظ
ويراد احدهما من غير تعيين بان يراد به الطلاق واحد هذا او ذاك وذلك مثل
بر بترقد ان حيضا او طهرا اقول لا يخفى ان ذلك غير اطلاقه على مفهوم احدهما او
ارادة ذلك المفهوم مما يشعر به كلام شارح الشرح من حصر الاحوال في الاربعة ليس بشيء
ما ينبغي او كان تأخيرا من التفصيل وسيظهر من كلامه انه لم يفرق بين الاستعمال في

احد المعنيين بدلا وبين استعماله في مفهوم احدهما وانه اجمل الاربعة
ولم يتعرض للاطلاق في مفهوم احدهما او مسمى اللفظ واذا عرفت الوجوه الخمسة
المذكورة في المشترك فنقول علم انها اطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي في الشرح
لم يتعرض من تلك الاحوال الا الثلاثة احدها هو المتنازع فيه والاولى يان لفظا زيادة
مناسبة … ان يصح الجمع بينهما اي بين ارادة تمام اطلاق واحد وان كانا
متضادين كما يقال رايت الكون وذلك بخلاف صيغة افعل للوجوب والتهديد
لان التهديد يقتضي النهي عن الفعل وظاهر ان هذا الشرط مما اعتبره الشافعي لكنه زاد
على القاضي والمعتزلة حيث ادعى انه ظاهر فيهما الا في احدهما وضبط المذاهب انه
لا يصح مطلقا او يصح عقلا لغة في النفي فقط وذلك لان الشبهة وقوع النكرة في حيز
النفي او الاثبات ايضا لكن في صورة صحة الجمع خاصة او مطلقا من غير ظهور في
المعنيين جميعا او مع الظهور فيهما ثم لا يخفى ان ذكر المعنيين لمجرد التمثيل فانه اقل
مراتب العدد والمقام لم يتعرض للاثبات صحة الاستعمال عقلا ولغة اعتمادا على ما تكرر
منه اذ لو امتنع لامتنع لدليل والاصل عدمه … احد المعنيين على البدل بان
يراد هذا او ذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدم علامة المجاز وقد يمنع
احد المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعي على ما هو مذهب الشافعي انه لو
سبق احدهما لا على التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنويا لا لفظيا ثم
القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع

له كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر لانه قوله على انه مبني على حمل احدهما على البدل
على انه لم يسبق منه فهم احدهما واللفظ مستعمل فيه وليس كذلك بل مقصود المص
من يعني احدهما على البدل انه اذا اطلق لفظ الجون المشترك في معنيين سبق الى
الذهن ان المراد منه اما هذا او ذاك لا كل واحد منهما فالمعنى المراد المستعمل فيه
اللفظ هو اما هذا او ذاك على ما فسره بحيث قال ان يراد اما هذا او ذاك
فكلامه مع عدم صحته في نفسه لا يوافق ما فسره اولا وهذا الكلام منه يدل على انه
لم يفرق بين استعمال اللفظ المشترك في احدهما وهذا ما ذكروا واما قوله
ثم القول بكونه مجازا لانه ليس غير ما حقيقة الشيء على ما سنذكره وهو ان الموضوع
له ليس هو نفس المعنى من حيث هو لا بقيد الانفراد ولا بقيد الاجتماع واما على
ما يشعر به كلام المص ان كلا منهما موضوع له بشرط الانفراد فلا وجه له وقد
قيل في تقرير الاعتراض ان علامة الحقيقة عدم تبادر غيره الى الفهم لولا القرينة
لا تبادره ولا يخفى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر الى الفهم معنيه
سلمنا ان علامته تبادره اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر الى الفهم لكن
لا نم ان المشترك اذا اطلق وقد تجرد عن القرينة انما يتبادر منه الى الفهم احدهما لا
على التعيين بل المتبادر منه الى الفهم كل واحد لان العارف بالوضع اذا سمع
اللفظ انتقل ذهنه الى كل من المعنيين بعد العلم بوضعه لكل منهما اقول هذا القائل
خلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال مطلقا وفهمه على انه مراد من اللفظ

واللفظ مستعمل فيه اذ الخلو الكثير يجرد فهم المعنى فلا شك ان فهم الجزء سابق على
فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كما لا عدام بالقياس الى الملكات فيلزم كون
اللفظ حقيقة في المدلول التضمني والالتزامي فقوله لا يخفى ان المشترك اذا
اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر الى الفهم غير معنييه انما يصح اذا اريد بالفهم
مجرد الخطور فاذا اريد الفهم من حيث هو مراد فكون المتبادر الى الفهم من
حيث انه مراد من اللفظ كل واحد من معنييه في محل الخفاء وكذا قوله لان العارف
بالوضع اذا سمع اللفظ الموضوع انتقل ذهنه الى كل واحد من المعنيين انما يصح
مجرد الانتقال دون الانتقال الى المعنى المراد وقد عرفت ان المعتبر
وهو خلاف المفروض لان المفروض استعماله في كل من المعنيين وكونه موضوعا
لكل منهما والحق ان المقدمة القائلة بانه لو استعمل في كل من معنييه والتقدير ان
معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن معناه
وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في كل من معنييه كذا في شرح الشرح واقول فيه
بحث لان قوله والتقدير ان معناه هذا وحده انما يمكن ان يدعى في المعنى الموضوع
له للفظ بناء على توهم القائل ان الانفراد داخل في الموضوع له وعدم تميزه
بين الوضع والاستعمال في ذلك على ما حققه الش واما استعماله في معنييه في محله
سواء كانا حقيقيين او لا فليس النزاع ههنا فيه فلهم لم يقيد المعنى بكونه حقيقيا
لم يلزم انتفاء صفة الانفراد فلم يلزم اجتماع النقيضين والحاصل ان المستدل

بر كلامه على ان الموضوع له اللفظ المشترك كل واحد بقيد الانفراد فاذا
استعمل في معنييه اللذين كان اللفظ موضوعا لهما لزم انتفاء الامرين الانفراد و
الاجتماع فاذا لم يوجد كون المعنيين مما وضع اللفظ لهما لم يلزم اتصاف المعنى
بصفة الانفراد فتامل نعم يمكن المناقشة بان ضمير لهما في قوله الموضع لهما لكان حقيقة
عبارة عن معنييه الحقيقيين فرجع الكلام الى قولنا لو صح اللفظ المشترك المعنيين
الحقيقيين لكان حقيقة وهذا مثل السابق لو كان حقيقة لكان حقيقة ثم المراد
بقوله لكان حقيقة انه كان حقيقة في كل منهما بخصوصه لا معا لئلا يتوجه المنع وكذا
المراد بقوله لو كان حقيقة لهما ان كان حقيقة بدلا لا معا وكذا المراد بجميع معانيه
عند قوله والمزوحين استعماله في جميع معانيه الخ فرض ان اللفظ موضوع لها استعمل
فيهما وفي المعنيان معا والتحقيق معا فيه يقتضي اثبات صحة اطلاق المشترك في
معنييه وانه حقيقة فيهما ويظهر من هذا التحقيق ان المناقشة اللفظية المذكورة
لا يتوجه اصلا لان تسمية كل منهما حينئذ للاجتماع اليه يكون معنى اللفظ و اللفظ
موضوع له صحيح والمقدم سلم ورود المناقشة ولم يدفعها بهذا الوجه يقتضي القول
بكونه حقيقة فيهما معا وهو خلاف ما اختاره لم يكن المعنى المجازي داخلا
اراد بالدخول الدخول على سبيل دخول زيد في كل رجل اذا اتى اللفظ لكل ارا
وكذا المراد من قوله بل هو داخل في المراد اراد بالمجموع كل واحد وذلك شامل
حيث قال ومن حيث اراد الجميع معا وعلى هذا لم يتوجه ان الدليل انما

زعم المتنازع فيه اذ قد عرفت ان المتنازع فيه هو استعمال اللفظ في كل
واحد من المعنى الحقيقي والمجازي لا الاستعمال في المجموع وكذا المراد من خروج المعنيين
عن الارادة بخصوصهما ودخولهما تحت مراد ثالث هو كل واحد فيصدق ان هذا
المعنى داخل في كل واحد وذلك ايضا لك وعند هذا ظهر سقوط ما في شرح الشرح وما ذكره
المحقق من خروج المعنيين عن الارادة ودخولهما تحت مراد ثالث تحقيق في توضيح
الجواب الاول انه منافية لما سبق من تحرير محل النزاع من ان الكلام فيما اذا كان كل
من المعنيين مرادا باللفظ ومناطا للحكم وانت خبير بان الدخول تحت المراد لا يستلزم
ان يكون مرادا بحيث يصير مناط الحكم اقول يستغني بعض الارادات احدهما ام بحيث
على دليل المقدم ان الدخول بهذا المعنى للمعنى المجازي في المعنى المراد لا يستلزم كون
اللفظ مجازا فيه بل التحقيق ان على تقدير صحة استعمال اللفظ واطلاقه واحد لكل واحد
من المعنى الحقيقي والمجازي كان اللفظ حقيقة ومجازا معا كل منهما بالقياس الى احد
المعنيين او يصدق عليه دليل الثاني انه يلزم عند ارادة ما وضع له بل اللازم ارادة
غير ما وضع له وهذا اظهر مما ذكره في الجواب فتامل في السجود من الناس وضع
الجبهة اذ لو اريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع لا الاكثر فقط وقال
في التلويح يجوز ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وشموله لجميع الناس ثم فان الكفار
المنكرين لم يلهم الانقياد اصلا واجاب عنه في التلويح بانه ان اراد بالانقياد امتثال
التكليف لم يصح في غير المكلفين ان اراد امتثال الحكم التكويني ومطلق الاطاعة لم

هذا او ذاك فشموله لكافة الناس فلا بد ان يكون من كثير من الناس بمعنى اخر
كوضع الجبهة وامتثال التكليف وقال في الآية الثانية لا يلزم اشتراك الصلوة بين المغفرة
والاستغفار لجواز كون المعنى الواحد حقيقيا كالدعاء فيدعوه تعالى الملائكة بالمغفرة
للنبي ويدعو الله تعالى بذاته بايصال الخير اليه ثم من لوازمه المغفرة وهو معنى قول من قال
الصلوة مغفرة لان الصلوة وصف لها او وصفا مجازيا كارادة الخير ثم ان اختلف
هذا المعنى لاختلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك وصفا
وما ذكره الشارح في الآية الاولى من ان المراد من السجود في الجميع غاية الخضوع فيرد عليه
ما اورد في التلويح وقوله ولو مجازا اشارة الى انه يمكن في تلك المعاني المشترك معنى حقيقيا وان
يكون مجازيا يشمل ما نقلنا عن التنقيح ولا يخفى ان المجاز خلاف الاصل وكذا التقدير
خلاف الاصل سيما اذا كان المقدر غير المذكور وهل هذا الا مثل قوله علفتها تبنا و
ماء باردا والفرق بينه وبين نحن بما عندنا وانت بما عندك راض وقد صرحوا بتقدير في
وقوع مثله فان قلت لا مخالفة للفظ في التقدير لانهم صرحوا بانه لما كان عاملا في
المعطوف عليه يقدر مثله عاملا في المعطوف قلت لا بل حرف العطف يدل على السببي
على هذا المعنى بعينه على المعطوف الا انه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحدا والمعنى
مختلفة وهو المطلوب اقول يمكن الجواب باختيار الشق الجواب الثالث بان يقال المجاز
والتقدير وان كان خلاف الاصل لكن يرتكب لما ذكرنا من الدليل الراجح على انه
حقيقة في كل واحد منهما بدلا لا معا لكن قد عرفت حال ذلك الدليل فيدفع الاجوبة

الثلاثة التي ذكرها اقول ويمكن ان يجاب بما لا يدفع له وهو انه وان ثبت الاستعمال
على سبيل الحقيقة في المعنيين معا لكن لم يثبت كونه حقيقة ظاهرة فيهما معا بالقياس
الى كل واحد منهما فقط على ما عرفت على ما نقلنا عن الشافعي عند تحرير المسألة وقد
جعله داخلا في الدعوى حين تقرير استدلال الشافعي حيث قال احتج الشافعي على كونه
حقيقة ظاهرة في الجميع فتامل لان الجملة نكرة باتفاق النحاة الكل متفقون
على انه نكرة سواء كان اتصافها بها باعتبار نفس الجملة على ما هو الظاهر من عباراتهم او باعتبار
المفرد الذي ينسبك منها على ما اختاره المحققون الذاهبون الى ان التعريف والتنكير من
خواص الاسم وذلك المفرد هو المصدر الماخوذ من المسند الواقع في تلك الجملة حقيقة
كما اذا كان المسند مشتقا او حكما كما في غيره وذلك فيما نحن فيه هو الاستواء فلا
يستوي في قوة قولنا لا استواء فافاد العموم من جهة وقوع النكرة في سياق النفي لكن
ربما اورد عليه ما في شرح الشرح هذا ودفع لما قيل ان التنكير بلا يستوي ليس لان
المراد من النكرة اسم الجنس ويستوي فعل هذا ولكن تصريحهم بان النكرة التعريف والتنكير من
خواص الاسم يبعد كون الجملة نكرة قال نفي الاعم يستلزم نفي الاخص اراد بالاعم
المساواة في الجملة وبالاخص المساواة من كل وجه اقول وعلى هذا لم يكن نفي الاخص
هو العموم او عموم النفي الذي هو المطلوب بل نفي العموم لانه يرجع الى نفي الايجاب الكلي
ويمكن ان يقال المراد نفي كل واحد واحد بالتفصيل والحاصل تخصيص نفي المساواة من
كل وجه بان يكون ذلك النفي واردا على كل واحد واحد بالتفصيل فيحصل معنى عموم النفي

للتكاذب بهما يعني ان اهل العرف يفهمون من احدهما نافيا نفي الاخر و
لابد في التناقض من الاختلاف في الجهة وذلك بان يفهموا من احدهما الاطلاق
العام ومن الاخر الدوام والايجاب حق بالاول والسلب بالثاني وكذا في الكيف
ذلك بان يفهم من الايجاب الكلي السعيد ومن السلب الجزئي فيحصل المط ولما لم يكن
غرضه متعلقا باختلاف الجهة لم يتعرض له وليس المراد انه لا تناقض بينهما حقيقة بل اهل
العرف يفهمون ذلك غلطا بل جعل العرف البلغاء على التناقض الواقعي المعنى وبما
قررنا ظهر ضعف ما في شرح الشيخ حيث قال يعني انهما وان كانا مطلقتين والمطلقتان لا
يتناقضان عقلا لكن مثله يعد في العرف تناقضا ويجعل احدهما دفعا للاخر وتكذيبا
ثم قال وقد يتوهم ان مبنى ذلك على ان العرف يفهم منهما بالتوقيت بالحال والوقتيتان
يتناقضان على ما صرح به بعض المنطقيين وليس كذلك لانه على هذا التقدير بل على تقدير
دوام احدهما لا يلزم التناقض لجواز الاستواء من وجه وعدمه من وجه كما قررنا لا يخفى
ما فيه لان الكلام على فرض كون احدهما كليا ومن الموجب فنقول على ان جميع وجوه الاستواء
ثابت فلا وجه لهذا الكلام قالوا ثانيا اقول يرد على الوجه الثاني والثالث انهما
يتمشيان في مثل صورة المساواة واما اذا نقل الكلام الى الافعال التي يصدق مسلوبها
من الفاعل المعين وبعد تقييده بالعموم يشهد بكون اثباتها في الجملة متبادر الفهم البطلان
اللهم الا ان يتمسك فيها بما هو المشهور من عدم القائل بالفصل فتامل ويمكن
بوجه اخر اخصر قال في شرح الشيخ الاولى كانت معارضة في المقدمة القائلة بان الاثبات

يستوي ليفيد العموم والا لما كان الاخبار به حقيقيا لعدم صحة اختصاص نفي المساواة به
او فيه ذهول عن تواتر الوجه الاول ونقيضه سلب كلي فقولنا لا يستوي يشابه ان شيئا
من وجوه المساوات ثابت وهو المط فان ذلك صريح في انه معارضة في نفس
الدعوى وما ذكراو لا معارضة لذلك وهذا هو المط منه والعجب منه انه قال عند قول
الش وهذه اربع مسند يتعارضه بدل وجهان منهما على ان نفي المساواة ليس للعموم بخلاف
اثباته والثاني على العكس ظاهر ولبيان على الثاني والثالث من ادلة الخصم مبني على الاول
على ان نفي المساواة على العموم ليس بصادق ومبنى الثاني على ان اثبات المساواة
على الاطلاق ليس يفيد هذا الكلام وفيه اعتراف بان الكل معارضة في نفس الدعوى نعم
تحقيق الفرق بين المعارضتين بان الاولى اثبت كون الاثبات ليس للعموم ثم الزم
منه على كون النفي للعموم والثاني اثبتا ولا كون النفي للخصوص بل للعموم ولا يخفى
ان هذا الفرق كان معتبرا في دليل الخصم فان الثاني اثبتا ولا في عموم النفي فهو نظير
المعارضة الاولى وان كان باعتبار ملاحظة الصدق والافادة كان الامر بالعكس وهذا
هكذا الفرق ثم في التحقيق الذي يحلو الشبهة اشار اولا الى ان المساواة لا دلالة له على العموم
وفيه اشارة الى صحة دعوى المعارض في قوله انما يفيد جعلها بعز بنا اشارة الى حل ما ذكره الخصم
المذكور بقوله قالوا اولا واشار بقوله والعموم انما نشأ من النفي الداخل على النكرة الى
بطلان مقتضى ما ذكره الخصم بقوله قالوا ثانيا وقالوا ثالثا والى صحة مقتضى المعارضتين
قالوا البليغين فقد اختار ان لم يحمد اختار المقامان للتعبير بما اذا كان

مظهره عاما و ذلك لكون المضمر تابعا للمظهر في عمومه وخصوصه والى هذا مما اختلف فيه
لان بعضهم لا يقول بكونه عاما الا انه ليس مذكورا ولكونها اضماره لما مر انه لا فرق بين
الملفوظ والمقدر في افادة المعنى   وقد ذكر في مثاله قوله عليه السلام شرح لقوله ومثل
بقوله عليه السلام ثم ان العبارتين تشعران بان هذا الحديث ليس من باب المقتضى لان العلماء
عدوا الاقتضاء من قبيل المفهوم وهو ما يثبت بتبعية المنطوق فيجب ان يكون كلاهما
مرادين وليس رفع الخطاء والنسيان مرادا في الحديث بل هو من قبيل الاضمار وكون
ان ما حذف المضاف بقرينة واقيم المضاف اليه مقامه ومن عد الحديث من باب الاقتضاء
قال لا بد من تقدير امر فيه يصدق الحديث هكذا قيل اقول الحق ان يعد من باب الاقتضاء
بصدق حده على ما ذكره الشارح عليه وما ذكره من ان المقتضى من قبيل المفهوم فغير مسلم
لما صرح في بحث المفهوم حيث جعله من اقسام المنطوق الغير الصريح ولتغاير الفرق بينه
المفهوم الغير الصريح وبين المفهوم جعله في المنهاج من المفهوم واعترض عليه شارحه المحقق بانه
لا خلاف في الكتب لانه فيها جعل من اقسام المنطوق الغير الصريح ولا يحمل الاشعار المذكور
مقصودا من العبارتين وجعل النكتة فيها الاشعار بانه ليس من عمومات المقدرات
المحتملة بل الظاهر انه من عموم المقدر لان حكم المضاف في الخطاء والنسيان اسم جنس
مضاف فيفيد العموم فكان خارجا عن المتنازع فيه لان الكلام في عموم التقدير
لا في عموم المقدر والمناقشة بان اطلاق الحكم على هذا المعنى من مخترعات الفقهاء
مندفعة بجواز تقدير مثل القضاء والمواخذة مما يطلق عليه في الشرع او في العرف العام

وانت تعلم ان تقدير لفظ عام مما اقتضاه دليل الخصم ودليل المص معا
لانه اقرب المجازات الى الحقيقة ولم يكن فيه اضمارات متكثرة مستغنى عنها بل فيه
اضمار واحد ومع قوة هذا الاحتمال جعله من مثال ما نحن فيه لا يخلو عن تعسف
المص والشارح اشار اليه بما ذكرا اقول وبما قررنا اندفع ما قيل من ان الاعم للمقتضى
اكتفى بتقدير واحد ومن قال بالعموم اضمر اضمارات متعددة او قدر امرا عاما
يعمها لان تقدير الامر العام من عموم المقدر كيف لو كان كذلك فلم يتفق عليه دليل
المص كما لا يخفى على الناظر فيه   قال لو اريد بمجاز الى الحقيقة اقول
قد عرفت ان النزاع في انه هل يقدر الجميع او البعض في تصحيح الكلام فيصور على
هذا وبان يحمل الخطاء والنسيان من قبيل المجاز المرسل وظاهر هذا الكلام
وما بعده حيث قال اجاب بغير الاضمار في المجاز اكثر وقوله المجازات بالنسبة
نسبتها الى المعنى الحقيقي يدل على ذلك والحمل على انه اراد بالمجاز مجاز الحذف وهو
المجاز بالزيادة والنقصان بعيد في تلك العبارتين كما لا يخفى على المنصف ففي
الكلام اضطراب فتامل   ودليلنا الثاني للجميع الدال على انه لا تقدير لو
لم يكن معتبرا بالدليل القطعي الدال على انه لا بد من تقدير في الجملة والا لزم الكذب
في كلام الشارع   واما ثانيا فلان الخصم ان يقلب هذا على المص ويقول ان دليلكم
النافي للجميع كما كان معارضا لدليلنا المثبت للجميع كذلك كان معارضا لدليلكم المثبت
للبعض لانا نقول ينتعارضه دليلكم ويبقى دليلنا المثبت للجميع سالما فيجب العمل

ويمكن ان يجاب عن هذا ابان ما ذكره المص من الدليل بقولنا انما يقتضي في عدم
تقدير الجميع لا في اثبات البعض بل في ليله ما مر انه لابد لصدق الكلام من تقدير الجمله
واذا كان مقتضى دليل المص رفع الايجاب الكلي الذي كان ماله السلب الجزئي فلم يجاب رفعي
ماذكره مما يدل على السلب الكلي لكن هذا التوجيه لا يلايم ما ذكره بقوله لبلنا
المثبت للبعض اليض السلب الكلي مضاد للايجاب وليس مضادا حقيقيا للايجاب
الجزئي فعلى تقدير ان يكون المقتضى دليل المص الايجاب الجزئي يعني الايجاب البعض
والسلب عن بعض حتى تحقق التعارض بين دليل المص ودليل الخصم والا فلا
تعارض بين الايجاب الجزئي والايجاب الكلي فمنافاته ومقابلته للايجاب الكلي
اشد من مقابلته لما لم يكن منافاته بالذات فتامل   فهم نفي الصفات و
اقول هذا المثال يحتمل امورا لمثة الاول على تقدير الغائط دالة على تلك الاشيا
فيكون من عموم التقديرات وكان مما نحن فيه الثاني ان تقدير لفظ واحد عام
فكان من عموم المقدر الثالث ان يراد بالسلطان صفاته مجازا وعلى هذين
التقديرين لا يكون مما نحن فيه ومع قيام الاحتمال لم يتم الاحتجاج به على ما ادعاه
من عموم التقديرات فيه   ويعلم مما ذكرنا حاصل الجواب ان النزاع ليس
ان لا اكل يفيد العموم في مفعولاته بل لا نزاع في ذلك انما النزاع في ان المفعول
هل هو ضروري للفعل المتعدي حتى لو حذف في اللفظ كان مرادا مقدرا على ما بل
عليه توجيه المشهور على ما نقله الشارح حتى يقبل التخصيص كما لو ذكر بلفظ عام او لا بل عند

الحذف فكان منسيا وكان الفعل منزلا منزلة اللازم وكلاهما ياتيان في
الكلام الفصيح انما الكلام في ان الاصل في الفعل المتعدي حذف مفعوله ان يكون مفعوله
مقدرا مرادا ام كان الفعل منزلا منزلة اللازم فالنزاع في الحقيقة في ان عموم
المفاعيل المستفاد من لا اكل هل يقبل التخصيص ام لا بعد الاتفاق على افادته
العموم وهذا النزاع متفرع على نزاع اخر وهو ان الظاهر عند الحذف هل هو تنزيله
بمنزلة اللازم فلا يكون المفعول منويا حتى يقبل التجزيه ويسع التخصيص من المتكلم
او تعليقه بما هو مقدر في النية فيقبل فدليل المص على افادته العموم كان دليلا
على المتفق عليه دون المتنازع فيه ويعلم اليض ان التزام قبول التخصيص في المفعول
فيه خلاف الاتفاق اذ لا خلاف في ان المفعول فيه عند عدم الذكر مقدر امرا ادا
فلا يقبل التخصيص بعين من غير قرينة خارجة دالة عليه وهذا بخلاف المفعول به اذ
عند عدم القرينة على التعيين يقدر امر عام شامل للكل عند بعض ولا يقدر شي
مثل باقي المتعلقات عند اخرين   والجواب الالزامي ان لا اكل مطلق
بل مقيد مطابق للمطلق اقول الظ انه حمل المطلق على الماخوذ بشرط الاطلاق
والابهام ومع لا يلايمه قوله بل مقيد مطابق للمطلق اذ المطلق بهذا المعنى
مناف للمقيد وليس مطابقا له بل انما يصح هذا على تقدير ان يراد بالمطلق الماخوذ
لا بشرط شي فالظ كلامه لا يلايم اوله ثم المراد بقوله لا اكل مطلق ان الكل في
لا اكل مطلق يتوجه عليه النقض فلا ينافي في ما حققه الشارح   بان الكلام فيه مكر صحيح

اقول يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان الكلام لما كان صريحا فكان من قبيل وقوع النكرة في سياق النفي فيفيد العموم في افراد المصدر فيقبل التخصيص كسائر النكرات الواقعة تحت النفي والتخصيص في افراد المصدر في قوة التخصيص في المفاعيل وهذا بخلاف الحدث الداخل في مفهوم الفعل فانه ليس نكرة صريحة وليس حكمه حكم النكرات الواقعة في حيز النفي والى هذا اشار بقوله الكلام فيه تنكير صريح وثانيهما ان الكلام مفهومه زائد على مفهوم المصدر الداخل في مفهوم الفعل من حيث اشتماله على معنى التنكير المستفاد من التنوين فالكلام معناه الاكل المتشخص بتشخص معين في الواقع معلوم عند المتكلم مبهم عند السامع وقد شاع ان يعبر عما هو المعين بلفظ مبهم فلو فسر بالمعين قبل اما الاكل الذي يتضمنه الفعل فهو تحقيقه من حيث هو من غير ملاحظة الفردية لا عموما ولا خصوصا فيفسر ببعض الافراد تفسيرا للفظ بما لا يحتمله فلا يقبل هذا هو صريح عبارته لكن بعض عباراته مشعر بالاول ايضا وهذا مبني على ان المصدر الداخل في المشتقات موضوع للطبيعة من حيث هي لا للفرد المنتشر وهذا هو مذهب صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ان الاجماع وقع على ان المصادر الغير المنونة للطبيعة من حيث هي لا فردية فيه وان الخلاف المشهور في ان اسم الجنس موضوع للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر انما هو فيما عدا المصادر الغير المنونة ولهم قوله احدهما انه لا يعم اقول في هذا التقرير نظر لانه ان كان نفيا لعدم العموم فلا نسلم قوله ثانيهما عمومه في الازمان وقوله ثالثها عمومه للاقسام وان كان نفيا للعموم فلا نسلم

قوله احدهما انه لا يعم ... وربما توهم ذلك اي العموم للازمان من قول الراوي كان يفعل كذا فانه يفهم منه التكرار كما اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف قال الامام في المحصول لفظ لا يفيد الا تقدم الفعل واما التكرار فلا يفيده لغة لكن يفيده عرفا اذ لا يقال في ذلك عند صدور الفعل مرة اقول وبذلك يندفع ما في شرح الشرح ان التحقيق ان المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى انتهى واعلم ان الراوي لما كان عدلا عارفا فاذا وقع في كلامه ما يدل على التكرار يعمل به كما يجري في مسئلة ما اذا حكى الصحابي حالا لا بلفظ ظاهره العموم لكن الكلام في ان ذلك غير مقتضى صيغة الفعل المثبت ... ثالثها عمومه للاقسام قال في شرح الشرح وظاهر ان هذا ايضا من قبيل الكلام في الفعل المثبت اعني الفعل المصطلح مثل صلى ويؤكده ما قال اخر البحث فقد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه وليس كذلك بل المراد هنا الفعل المقابل للقول وكان ينبغي من الشارح المحقق ان ينبه على هذا والجمهور زعموا ان المراد فعل النبي صلعم المقابل لقوله وفسروا المثبت بالواقع ولم يجعلوه مقابلا للمنفي في المسئلة السابقة وقوله بعد ذلك كما تقدم اي في مباحث السنة من ان الفعل الواقع بيانا لحكم حكم المبين دليل على ذلك اقول هذا وان كان دليلا على ما زعمه الجمهور لكن كلام المتن والشرح اخر البحث حيث قال الجواب ان التعميم انما كان باخذ ما ذكرنا لا بصيغة الفعل وفيه وقع النزاع صريح في ان المراد هو الفعل المصطلح ... اما دليل في

ذلك الفعل خاصة اي ذلك الدليل الخاص اما قوله كقوله عم
واما قرينة لا قول كوقوعه بعد الاجمال او الاطلاق او عموم اقول
لا يخفى ما في هذه العبارة فان الكلام في دليل العموم فينبغي ان يقول كوقوعه
بعد عموم اي القياس في الامة لان الكلام فيه مجمل وايضا لا يحسن قوله فينبغي
العموم وعدمه اللهم الا ان يأخذ العموم وجودا او عدما ومع هذا لا يحسن جعل
الاطلاق والعموم قسيما للاجمال بل ينبغي ان يقول بعد اجمال عام او مطلق غير
عام فيتبعه في العموم وعدمه وبعد جميع ذلك كيف يستقيم قوله كما تقدم ما
نقلنا آنفا وايضا قوله كوقوعه دون ان يقول كذكره ربما يؤيد ذلك ونظائره
ما يمكن ان يقال ان هذا ليس مثالا لما نحن فيه بل ذكر مثالا لانه نظير امثال
لانه خلاف الظاهر لا يخفى ان الخطأ في الاجتهاد دون ظن ما ليس بعام عاما او توهم
ما ليس من صيغ العموم عاما لا ينافي العدالة فلو قال الا انه خلاف الظاهر من مثله
اي المتعمد وضبطه حتى يكون الاول في مقابل الظن الفاسد والثاني في مقابل
التوهم لكان سديدا   اعلم ان النزاع في ان معنى ليس النزاع عائدا الى
تعبير لفظ العام حتى يكون لفظيا ظاهر كلام الغزالي في المستصفى يقتضي ان
النزاع في تغيير العموم حيث قال النزاع غايته ان العموم من عوارض الالفاظ
خاصة ام لا قال ومن يقول ان للمفهوم فقد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه
نظر لان العموم لفظ متشابه دلالته بالاضافة الى المسميات والمتمسك بالمفهوم

العفو ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة
عن المعلوفة ليس بلفظ حتى او يحتمل هذا التخصيص ولا يخفى دلالته ظاهرا على ما ذكرنا
والشارح ان النزاع الواقع بين العلماء الاعيان لا يليق ان يكون لفظيا على
ما هو في اول بحث العام وكلام الغزالي بان مراده من العام بالفعل ويكون العام
يجب ان يكون لفظا لا سكوتا اذ يجب ان يكون ملفوظا حقيقة او كان ملحوظا
مقدرا حتى يحتمل ان يراد به البعض ولا يكون غير ملحوظ حتى يكون سكوتا محضا ويكون
لازما عقليا يثبت تبعا للملزوم ولا يتجزى في الارادة فالنزاع حقيقة يرجع الى
المفهوم بل يكون ملحوظا عند التلفظ بالمنطوق اولا وعدم مراعاة ذلك
ظاهر اللفظ ترجيحا للجانب المعنى طريقة مستحسنة عندهم فلا يرد ان فيما ذكر
من التوجيه عدولا عن ظاهر اللفظ بلا ضرورة   كلام المص ان الحنفية قالوا
انا انسب النقل الى المص اشعارا بان نقله غير ما في كتبهم فان حاصل ما نقل
المص عنهم مما وفق انهم قالوا عطف العام على الخاص لا يقتضي خصوصه فيمكن
المعطوف باقيا على عمومه مع خصوص المعطوف عليه في الحديث المنقول لا يقتضي
خصوص المعطوف في الحصر او غيره وان عطفنا فيه العام على ما فيه التخصيص بكل
فبال لا يقتل الذمي بكافر ولا المسلم بكافر بل يقتضي تخصيص العام فعندنا لا وعندهم
نعم وزعم كثير من الشارحين ان ما ذكر المص هو هذا الا ان العبارة قاصرة وانت تعلم
ان هذا الارتباط له بما نقل المص بل ظاهره مخالف لما نقل او ما نقله عن الحنفية

حكم بصحة نسبة المحمول الى غيرهم ونعقد نسب اليهم كما ترى لكان بمجاز

الاول لان هذه شرطية اتفاقية عامة ويكفي ذلك في المطلوب ههنا وليس لاحد من

ثم يعترض عليه بما في شرح الشرح بان بمجاز الاول لا يجري فقط البتة سواء قدر بمجاز

الثاني على العموم او لم يقدر فلا حاجة الى الملازمة فيحتاج الى التكليف في الجواب

بانه يحتمل ان يكون لفظ قيد الاول دون الحجة اي لكان بمجاز الاول فقط تكرير

دون بمجاز الثاني معناه بمجاز بمقتضى العموم اعلم ان المستفاد من

المتن والشرح ان ههنا بحث خلافيات احدها انه هل يقدر شيء ام لا والثاني

ان المقدر هل هو عام صيغة ام لا او بعبارة اخرى هل المقدر مثل ما في المعطوف عليه

وهو العام صيغة ام لا ودليل المتن يتعرض عليهما والثالثة ان خصوص المعطوف

عليه من الخارج لا يؤثر في خصوص المعطوف الذي هو المقدر في هذا لا يتعرض له

في دليل المتن وان كان يمكن ان يستدل عليه بما هو دابه في هذا الكتاب من ان

الاصل عدم تاثير خصوص المعطوف عليه في خصوص المعطوف ثم اعلم ان الى الثلثة

الاولى مسئلتين مذكورة في الاماميين والثانية مذكورة في الاحكام وهي التي اشار اليها

في شرح الشرح وحمل كلام المتن والشرح عليهما والثالثة مذكورة في المحصول لكن على

عكس ما فهم من المتن والشرح على ما عرفت والدلايل الغلظة المنقولة عن الخصم كلها

جارية في مقام فالثالثة في الاولى والثاني في الثانية والاعلى الثالثة في

لا يحسن قبل المتن تقريره في الدليل الثاني ولكان الشرح وابيه فيلزم لاشعارهما بانه دليل

على ما دل عليه الاول وليس كذلك قال في شرح الشرح فلا تقرير المتن والشرح ان

عندهم الاول عام خص منه الذمي بالنصوص الواردة في قتل النفس بالنفس حتى

اختص الحكم بالحربي فيلزم ان يكون الثاني ايضا عاما فلا يختص عنه شيء الا بدليل

وقد دل النص والاجماع على الاقل المعاهد بالذمي فاختص الحكم بالحربي لا يقتل

ذو عهد بكافر حربي اقول على هذا التقرير لم يكن ما ذكره بقوله قالوا لو لا منطبقا

على مدعى الخصم لكن على هذا التقرير ان عموم الاول لا يستلزم عموم الثاني عند الخصم

لا يخفى انطباق النقض عليه عامة الانطباق واما الاول فلا ينطبق لان حاصله

الاول ان المعطوف ليس بعام لان المعطوف عليه خاص ولو كان المعطوف عاما

مع خصوص لزم حط مرتبة المسلم عن الذمي ولا يخفى انه لا يلزم منه ان عموم المعطوف

عليه لا يستلزم عموم المعطوف بل الغرض ان يقال الدليل الاول الذي يدل

على المقام الثالث لم وهو ان خصوص المعطوف عليه يستلزم خصوص المعطوف

وذكر في شرح الشرح وخلافه اخر وهو ان عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص

العام كقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن لما اختص بالرجعيات بل فيقتضي تخصيص المعطوف

عليه ايضا قوله والمطلقات يتربصن بما في زعم بعضهم ان هذه تلك ولكن ليس كذلك

مسئلة برأسها ذكره الآمدي حيث قال العطف على العام هل يوجب عموم المعطوف

فعندنا لا وفي حقيقة لو كان ذلك هنا اي كون تقييد المعطوف عليه موجبا

لتقييد المعطوف مثلا بان التقييد في المعطوف ما يقيد في المعطوف عليه من القيد فيكون المالك

من الخصم على المقام الاول و الدليل الاول لهم دليل على المقام الثالث
لكن يرد على المص ان نقل دليل الحنفية للثالث من قول ان يستدل على منعه
في هذا المقام ليس على ما ينبغي   وقد يقال على الاول اقول لا شك في عدم
تناوله لهم لغة واما احتمال تناوله لهم عرفا فمبني ان الاصل عدم طريان العرف
على اللغة وذلك يكفي في هذا المقام ومن ادعى فعليه الاثبات وبما قررنا يندفع
ما اورده الش على الدليل الاول والثاني فتامل   والجواب انه فهم ذلك بالاستقلال
من الخطاب لهم اي للامة ان كونهم لا امر له ولا نهي عنهم منهم من الخطاب له لا
ولا بمعونة الدليل ولو سلم فانما يفهم بمعونة الدليل كتوقف المامور على
معاونة الاتباع فيما ذكرتم من المثال بخلاف ما امر به النبي عم من الاحكام الشرعية
اقول لا يخفى ان المنع الاول من المكابرة ثم لا حاجة في المنع الثاني للمانع
الدليل على امر به النبي عم اذ لو كان ذلك يفهم بالدليل لكان خارجا عن محل
النزاع اذ النزاع في انه لا يفهم من تغيير الخطاب من حيث انه خطاب بالمعنى و
الا فهمه من الدليل بمعونة الخطاب على لا ينكره بل صرح بتجويزه اول الكتاب
على ما يفهم من شرح الش ان المراد من عموم الخطاب في تحرير المسئلة حيث قال
فان عم فبدليل خارجي عمومه من جهة تناول الحكم لا ان الخطاب دال عليه ويفهم
منه ولهذا قال من قياس او نص ذكرا انهما دليلا عموم الحكم لا انه يفهم
من نفس الخطاب بصيغته لو كان كذلك لم يكن القياس وح نقول ذلك دليل شرعي على

ثبوت الحكم في حقهم لا من ذلك الخطاب بهذا ان المراد بقوله فانما يفهم
بدليل الدليل على تناول الخطاب لغير المذكور وفهمه منه وقد جعل الشارح هذا
جوابا عن المراد فقه بين اثبات الدليل الخارجي في تحرير المسئلة وفي الجملة وبين
نفيه فيما نحن فيه ان في الاحكام الشرعية وهذا مبني على ان المراد بهذه الصورة
في الشرع جميع صور النزاع وح يتوجه النقض بقوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار و
المنافقين اذ الدليل موجود فيه ايضا وكذا جعل جوابا عن ان المنع الثاني
تسليم لمدعى الخصم الا ان يقول الخصم بعموم خطاب المواجهة من له منصب الاقتداء
بمطلقا رسولا او ملكا ان في حين ثبوت الدليل الخارجي في بعض صور النزاع
يكفي لصدق ثبوت الدليل الخارجي في بعض المواد على ما نقلنا في تحرير المسئلة
ومن هذا يعلم ان مراد الخصم من جانبه ثبوت الدليل الخارجي لا في جانب المنع
وهو المراد اولا   الجواب بمنع دلالتها اقول وايضا لو سلم والدال على
التعميم في تلك النصوص فليس ان يدل الخطاب بصيغته وفيه النزاع لكن اذا كان
رادهم لما ذكره الش اندفع ذلك الا ان الاولى من قول الش في الدليل الثاني
تحرير ان النزاع كما قرره المص ولعله بعد تسليم ان النزاع كما قرره المص على
ما يقتضيه جوابه عن ح لا يلتئم   وانما يدل لو دلت هذا على طريق الرفض
والمسامحة والا فمفهوم كل حكم لكل مكلف لا يقتضي تناول كل خطاب بصيغته
كذا في الشرح واقول يمكن ان يقال معنى الكلام انما يمنع دلالتها على الدلالة

تلك النصوص على ما يوهم مثل في ذلك ان الخطاب من الامة بالنسبة الى سائر
الامة اعم من ان يكون ذلك التعميم بمقتضى نفس الصيغة او لا وح صح قوله وانما
يدل لو دلت ولو سلم ان معناه تعميم مثل ذلك ان صيغته تعول مفهوم الكلام
ان دلالتها على تعميم الخطاب لواحد بصيغته بالقياس الى سائر الامة يتوقف
على دلالة تلك العموم كل حكم لكل مكلف وهذا لا يقتضي ان هذه الدلالة
بحاله فيه فتدبر فهو خلاف الاجماع اي لم يقع الاجماع والا فعند الحنابلة
ان الحكم يعم هكذا وجه في شرح الشرح وتبعه غيره ولا يخفى ما فيه من البعد عن اللفظ
واقول لا بعد ان يقال الحنابلة وان ذهبوا الى عموم الحكم بمقتضى ظاهر اللفظ
لكنهم يوافقون الاكثر في ان عند عدم تحقق العلة في سائر الامة لا يكون الحكم
مشتركا فلا يعتبر وان هو في الحال ظاهر اللفظ فتامل لكان قوله لابي
بردة قال في شرح الشرح لما ذكر انما وقع في اعرابي واقع اهله في نهار رمضان في [illegible]
انه لا يجزي اصلا ورد بانه قد روي ان ذلك الاعرابي اسمه ابو بردة [illegible]
المسمى بهذا الاسم المعروف واما قوله يجزيك وان يجزي احدا فنقل بالمعنى كما او
في شرح الحاوي ان ذلك من خصائص الاعرابي وتخصيصه عن [illegible] في
شرح الشرح بان ذلك ترخيص لضرورة العلة ونحوه لا تخصيص اجيب بان ذلك
مبني على وجه حكاه في التتمة انه لا يجوز لكل احد لبس الحرير للحاجة والجمهور على انه يجوز
لكل للحاجة ولا [illegible] واقول المراد الاتفاق من المتخاصمين لا من الكل

فلا يتأتى ما يتجه ان انها حقيقة من ونحوها خلافا لبعض في دخول النساء في ذلك
بان لا يكون للقائل بعدم تناولها فرق في هذه المسئلة او يقال لم يعهد بهذا
بل هو ظاهر في دخول اي يكون حقيقة فيه فيكون تغليب المذكر على المؤنث
حقيقة لغوية وقوله كما يدخل عند التغليب معناه ان دخول النساء من قبيل الذكر
في صورة التغليب احترازا عن مثل ادخال النساء في لفظ الرجال او في لفظ
الناس واشارة الى ان دخول النساء من حيث كان الحكم متوجها اليهما الا ان
يكون الحكم على المجموع من حيث هو مجموع اقول ان اريد بظهوره في دخول
النساء ظهوره بالنسبة الى تناولها للرجال فغلط ومكابرة وان اريد ظهوره
بالنسبة الى النساء فمنظور ولا ينفعه كما عطف جبريل [illegible]
لقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات اذ العطف هيهنا لزيادة الاحكام
والتنبيه على قرينة الخاص بخلاف الاول فان العطف فيه لتاكيد ودفع
توهم خروج النساء ولا نزاع في انه كثيرا ما يطلق حقيقة المسلمين على الرجال
فقط هكذا قالوا واقول يمكن ان يقال في ذكره صلوة الوسطى بعد ذكر
الصلوات تاكيد للامر بمحافظة الصلوة الوسطى بحيث كانت داخلة
تحت الصلوة ثم ذكر صريحا وذلك التاكيد فيها لزيادة فضلها على سائر
وهذا ان كون العطف للتاكيد مشترك بين التمثيل والتمثيل له لكن التاكيد هيهنا
لعدم خروجها عن المسلمين مثلا وفي التمثيل لاجل الشبه الا ان التاكيد على انه يمكن

ان يقال ايضا التأكيد في كل منهما للاهتمام بعدم خروج الوسط والنساء
ذلك مشترك وكون الاهتمام في كل منهما من جهة اخرى غير متغاير فتذكر
فيسمع ذكر من مطلقا اي لا بالخصوص لان حمل الرجال في حمله على عدم ذكر من على
الاستقلال منهن كيف وقال الله تعالى الرجال قوامون على النساء
فلا يقال في المحاورة بدليل جاري يمكن ان يقال لكن ايضا نعرف عنه لدلالة الكتاب المذكورة
سيما الاجماع المذكور ولعله لظهوره لم يذكره   قلنا لا نزاع في انه للرجال
وحده حقيقة اي اطلاقه على الرجال بخصوصها لا نزاع في انه حقيقة حيث كان
من افراد الموضوع له   لنا ان العبد من الناس اه اقول ما ذكره المص من
الدليل لا ينتهض في المتنازع فيه وهو دخوله في عرف الشرع حيث قال ان النزاع
هل يتناول العبد شرعا واذا انضم اليه ذلك الدخول بحسب عرف الشرع كان
غير المتنازع فيه ويمكن تتميم الكلام المص بان الاصل عدم وضع الشرع له
على عرف اللغة فيتبع دخول العبد في الخطابات الشرعية ومع ذلك قوله هل يتناول
العبد شرعا مسامحة والمعنى ان العبيد داخلة في الخطاب الشرعي وكان في كلام
الشارع وكونه عبد الاجلاح ما انها شرعيا لذلك مبني على مقتضى اللغة داخلة
فيه   قالوا اولا اه اقول لا يخفى ان هذا الدليل ظاهر في العموم ومعدوم الفرق
بين حقوق الله تعالى وحقوق الناس والدليل الثاني نص في العموم وهو ظ
والدليلان ليسا من جانب التفصيل الرازي بل من جانب من قال الخطاب

الشرعي مطلقا مختص بالرجال بناء على ما قيل ونقله المص في المنتهى وان لم يتعرض له
ههنا جواب المص عن الدليل الاول حيث خص باستغناء تضايف العبادات
ظاهر الانطباق على مذهب الرازي   الجواب لا نم صرفه اه اقول ايضا خروج
العبد بهذا الدليل وهو لزوم ما قلنا فحين الاجماع لا بالصيغة وفيه النزاع على ما يتبادر
من تحرير المسئلة   او كونه واردا بلسانه لم يرد انه داخل فيها ورد
بلسانه ام لا بعد الاتفاق على دخوله فيما نزل من الاحكام بل المراد ان النزاع
في دخوله في تلك الاحكام اولا اذ كونه مأمورا بوروده على لسانه حين الخطاب
لا الاتفاق بنظائره مانع عنه بدليل على ما ذكرنا ما ذكره بقوله اما ثانيا وجوابه
وجب الدخول فيه عند التركيب المنفصل لا اسامي على ذلك اذا المتبادر عند
التركيب بلفظ بل ليفهم انتهى افعلوا كذا وفرض كون المنى طلب من تميم واخا
خروج المخاطب عنه والتبادر امارة ضرورة التركيب حقيقة في خروجه عنه وان
كان الاصل عدم وضع تركيب يقتضي ذلك فتأمل   قلنا الامر بحكم توجه
المأمور هذا انما هو على مذهب المعتزلة والا فالمختار عند المص اشتراط الا
دون العلو الواقع عند الاشعري لا يشترط شيء منهما على ما مر ولعل المانع
من الدخول من اشترط في الامر العلو ولا يخفى انه لو نقل المص بل الكلام في التبليغ
لا يضر ذلك نعم يتوجه ان يقال وصول الخطاب الى المبلغ قبل وصوله الى
المبلغ اليه اقول ما ذكره في الامر وفي التبليغ انما هو في الآخر والتبليغ بالقياس

نفسه ثم واما بالقياس الى الامة فلا يتم ما ذكر في نفي شيء منهما وايضا مسيح انه
لا معنى للارسال الا ان يقال له بلغه فيتحقق التبليغ بالنسبة الى الامة غير صحيح واذا
كان المراد نفي الامر والتبليغ بالقياس الى نفسه فحق العدول عنهما الى الحكاية ليس الا
ما ينبغي لانه عم ليس حاكيا بالقياس الى نفسه لان الوصول الى الحاكي قبل الوصول صدور
الى المحكي اليه ثم وايضا من المعلوم ان النبي صلعم اذا سمع خطابا عمل به ولا يحتاج فيه
الى حكاية وتلفظها بالنسبة اليه وذلك ظاهر فالصواب في الجواب ان يقال انه عم
بالقياس الى نفسه في الخطاب الداخل ليس آمرا ولا مبلغا بل عامل بهما ثم اقول
الآمر بالامر قد يكون بصيغة التكلم فينتقض الدليل بل نقول يجوز ان يكون لله آمر
جهتان احديهما اشرف من المأمور فبالجهة الاشرف يأمر نفسه بالجهة الاخس
لمن بعدهم ان لمن بعد الموجودين في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضرين بها الى
الوحي والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال انه لا يتوقف للمعدومين يا ايها
الناس واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس مختص
بهم قال الشيخ العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من
دين محمد صلعم وهو قريب مما ذكره المحقق من ان انكاره مكابرة حيث قال اذا كان
للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ
المؤمنين والناس عليهم على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شايع في الكلام بعد عليها
البيان وكذا الاستدلال الثاني ضعيف لان عدم توجه التكليف ... بدليل آخر

عموم الخطاب فيه وتناوله لفظا كذا في شرح الشرح وقيل الكلام في خطاب المشافهة
والا فقد مر ان الخطاب الازلي متعلق بالمعدوم وخطاب المشافهة بمعنى يقبل الا
توجيه اللفظ الى الغير للافهام وظاهر انه اذا امتنع توجيهه الى الموجودات
فتوجيهه الى المعدوم بالامتناع اجدر لكونه من الفهم ابعد واياما كان فالحاصل ان المنافي دون
فيه الناس الموجودون الحاضرون والمكلفون بالعبادة هم وغيرهم لكون ابدا
في نفي الاخبار او بدليل آخر فهذا امر من غرضهم في المنع من دخول المعدومين في
الخطاب المشافهة لان الخطاب العام لا يطلق على غير الحاضرين بطريق التغليب فان
جوازات مزيد بطلان لكن انما الخطاب لا شبهة على احد اقول حاصل كلامه ان
ان العلم ضرورة وهو عموم الخطابية بطريق التغليب لمدعي خصوص الخطاب بالمشافهة فات
لكن ما ذكره ولا ما اذا كان للموجودين في المعدومين فيه يدل على عموم نفس الخطاب المشهور
ما ذكره هذا القائل من انه لا نزاع في ان الخطاب العام يطلق على غير الحاضرين بطريق
التغليب تسليم لعموم الخطاب ومنافي لما قرره اولا لان المنادى بها الحاضرون ... بل
الى في الجواب ان يقال قد مر ان التغليب مجاز والخطاب الابتناول المعدومين صيغة
ومنع قول الشيخ وانكاره مكابرة ان جواز اطلاق يا ايها الناس للمعدومين لفظا
او مع الموجودين مكابرة اذا كان على سبيل الحقيقة لا يطلق ولا يخفى انه يجاب عنه قررنا
بل لان الوجه في التفسيرين اللذين ... ما ذكره هو الاخيرون الاول في ما اختاره لكن
بتوجيه ان الشيخ في هذه المسئلة زيادة ... ما يدل الجواب انها من قبيل الامر من ان الخطاب

بصيغة المذكر هل يتناول النساء على سبيل التغليب تناولا ظاهرا فيه حقيقة
لا مجازا كالامر فتامل واجيب عن ايراده على الدليل الثاني بان هذا انما يرد لو كان
الاستدلال بعدم توجه التكليف الى المعدوم على عدم عموم الخطاب له وليس كذلك
كيف والاصحاب قايلون بان المعدوم مكلف لا تكليفا منجزا بل الاستدلال بعدم
توجه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب لهم كما يشهد به لفظ الشرح والمتن اولى
على ما ذكره وان اندفع ما في شرح الشرح لكن هذا الاستدلال لا يخلو عن شبهة مصادرة
لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم في قوة عدم تناوله له فتامل الجواب لا
يبعد ان يكون ذلك كما في شرح الشرح فان قيل على جواب الشبهتين الاولى والاخرى
انه من قبيل الخطابات والمفروض انها لا يتناول المعدومين فعلمنا انها ليست
من الخطابات كالاجماع او قياس يحصل في هذا الزمان من دليل جعلناها من الخطابات
والتدبر انها لا يتناول المعدومين فكيف يحتج قلت يجوز ان يثبت ذلك بالاجماع
او تنصيص على ثبوت الحكم او بجميع الادلة في حق الموجودين والمعدومين بدليل
آخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة لا تجتمع امتي على
الضلال اقول الاولى في الجواب ان يقال ما ذكرتم ان الخطاب بصيغة الحاضر مثل
صيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف وان ليس شاملا لغير الموجودين وهذا لا اشتباه
تناول الخطاب بمعنى الكلام سواء كان مشتملا على شيء يدل على الخطاب بالمعنى المقابل
للغائب والمتكلم لا لغير الموجودين عند الايراد خلط باب بمعنى الخطاب فتدبر

لا يختص بمخاطب دون مخاطب الصواب كما في شرح الشرح بواحد دون واحد
لان الكلام في عموم المفعول دون الفاعل وما يقال من انه من قبيل الخطاب العام
الذي اجري على غير ظاهره واريد به كل واحد وانه من قبيل قوله عم بشر المشائين
الى المساجد في الظلمة بالنور التام يوم القيمة اي بلغت هذه البشارة من قوله حيث
لا يختص بمبشر دون مبشر بل كان من بلغ من البشارة فهو امامه وبهذا الامر
حتى المتكلم فافهم لا يخفى بعده ولفظه متعلقه اي متعلق الخطاب الذي لا
كالمتعلق لا يطلق في الاصطلاح على الفاعل فوجب تناوله لمن تركيب
ثم في شرح الشرح تحقيق العام ان الجمع المضعف المفرد والمفرد خصوصا مثل المال
والعلم وانما قد يراد به المفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام والاضافة جميع الافراد
وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الانواع كالاموال والعلوم والتعويل على
القراين وقد دل العرف والعقل والاجماع على ان المراد في مثل خذ من اموالهم الانواع
لا الافراد واما ما يتوهم من ان معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع او كل واحد
واحد من المجموع لا من الاحاد حتى بنوا عليه استغراق من استغراق الجمع فقد تكلفنا عليه
في شرح التلخيص نعم قد يقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل
الدار لا يسع الرجال وفي الحبس مثلا فلان يركب الخيل ويامنه يجذر الرجال فلهذا
يرى بان للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم علما بالبراءة الاصلية كلا في
مثل والله يحب المحسنين ويحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد او لاحد من العباد

اقول حاصل كلامه يرجع الى دفع جواب المحشي عن دليل الاكثر بان في مسئلة الاكثر
كانت البراءة الاصلية قرينة على حمل العموم على خلاف ظاهره وهذا بخلاف
ما لم يوجد فيه قرينة ولا يخفى عليك انه يوجد هذه القرينة في مثل خذ من اموالهم صدقة
اذ البراءة الاصلية يقتضي اخذ الصدقة من مجموع المال من كل نوع والقول
بالاحتياط مشترك بين الاقرار والاية فلا يصلح فارقا معارضا في الاية للبراءة
الاصلية على ان الاحتياط لا يخفى شيء من التقديرين اذ الحمل على كل نوع وان كان ادعى
الاحتياط في حق الفقير فالحمل على المجموع ادعى الاحتياط في حق صاحب الاموال
وكذا الحال في الاقرار اقول والتحقيق انه ان اريد ان يحمل الاية بازاء لفظ مثل
الاقرار كان يحمل على اخذ الصدقة من المجموع دون كل نوع وان اريد ان يقتضي
ظاهر اللفظ مع قطع النظر عن القرينة فما خالطه انه لكل واحد مقتضيه صيغة العموم
وقد مر انها لكل واحد دون المجموع وبهذا ظهر ان ما ذكره المحشي هنا في مقام
الجواب غير مطابق لما سبق منه في تحقيق صيغة العموم فتامل الى الجواب بان
التعليل ابلغ اقول فيه بحث لان الابلغ ان كان مشتقا من المبالغة كما هو الظاهر
من الكلام ان المبالغة تتحقق بذكر ما هو الواقع وكذا ان كان مشتقا من البلاغة
او عند كون العموم واقعا كان التعبير عنه بصيغة يدل عليه حقيقة بيانا للاصل
المراد ولا يكون فيه من البلاغة شيء اقول يرجع حاصل النزاع الى انه عند ذكر
صيغة العموم في مقام المدح او الذم اذا كان العموم دخيلا في المدح او الذم مثل

المتبادر منه حمل على ان ذلك بيان للواقع او مبالغة وتعب لتحصيل المدح او
الذم كما هو الغالب في مقام المدح والذم ان يراد على الواقع فيذكر العام و
لم يرد عمومه فحصل التعارض بين الغلبة وبين الحقيقة ولا شك ان كلا وقع
في فصيح الكلام انما الكلام في الظهور واما قول المحشي فلا منافاة بين المتنازع
فيه او الخصم يقول المدح والذم يقتضي ظاهر الغالب ان يراد على ما هو الواقع فيذكر
العام ولم يرد عمومه ويتناول ما اريد به لما كان الاستثناء على ما اختار
المصنف ليس فيه خلاف ظاهر التعريف الذي اختاره وجه لتناوله كما تناول غيره فيكون
معنى القصر في الاول ان اللفظ كان يتناول جميع المسميات وقد اقتصر الحكم فيه على بعضها
وفي الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول جميع المسميات في نفسه قد اقتصر دلالته على
البعض خاصة فالمقصور في الاول باعتبار الحكم وفي الثاني باعتبار الحكم و الدلالة
معا ولا يخفى ان المتبادر من التعريف ما يكون القصر باعتبار الدلالة فيخرج
المراد من المسميات جزئيات ما دل عليه العام على ما عرفت في العام والاولى
انه ليس بعرض منه لما كان في بيان الدور على ما ذكره اولا فيتسق ظاهر اذ الفرق
في تعريف التخصيص ليس دورا اذ معرفة الخصوص غير متوقف على معرفة التخصيص قال
الشارح الاولى ان يقال في بيان فساد التعريف انه ليس اعرف من المعرف ثم لما
استشعر ان يقول اخذ التخصيص يعني تحصيل الخصوص والخصوص جزء مفهومه والجزء
اعرف من الكل دفعه بان المراد ان كل منهما مدخول عرفا الخصوص عرف التخصيص

هو عبارة عن تحصيل الخصوص ويرجع كلامه الى ما ذكره بعض المحققين من
ان المقصود من تغيير المبنى تغير المبدا اذ مدلول الصيغة معلوم للكل من تتبع اللغة
او العرف فمن عرف الخصوص عرف التخصيص لانه يعني تحصيل الخصوص فاذا احتيج
التخصيص الى التعريف كان ذلك لاحتياج الخصوص اليه وافهام لفظ الخصوص لكنه ليس
التحصيل فتامل   فلا زمان جواز التاكيد لكل وامكان القصر على البعض سواء
اريد قصر العام او قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين وهذا يشكل بمثل ما رايت احدا
فانه يصح التخصيص ولا يصح التاكيد وبمثل اكلت الرغيف كله فانه يصح التاكيد ولا
يصح التخصيص بالتفسير الاول وكانه اراد بالتلازم من التاكيد لكل والتخصيص باحد التفسيرين
لا ينفك منهما وعلى هذا يندفع الاشكال الثاني كما ذكره في شرح الشرح   الى انه كذب لا يتم في
غير الخبر فالاولى ان يقال انه كذب ابدا او الجواب المنع فان صدق النقض انما هو بنفي
العموم لا مطلقا والبدا انما يلزم لو اريد من اول الامر العموم ثم ابدا كذا في الشرح
اقول يمكن الجواب عن قوله لا يتم في غير الخبر بان كل انشاء يلزمه خبر لا محالة ويلزم كذب
ذلك الخبر وبما مر مرارا انه لا قايل بالفصل بين الخبر وغيره   لنا ان في المقام
الثاني نحو هو انه ان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب الاول الكثرة ساع
دعاوى بالاحتجاج على اصحابنا على ما نقل اجمل الامثلة التي ذكرها الحاجبي عليها باعتبار
صحتها عرفا على ما فصله الشارح والمقام لم يتعرض لها لحصولها   ولم ينقل الا ثلثة
علم ذلك بدليل منفصل كما خص فسا عليه بعده   فلا يكون المثبت لحدها مثبتا

للاول اقول يمكن ان يقال من قبله انه اثبت ذلك في العام الذي هو صيغة
الجمع وثبت فيما عداه بما هو المشهور من ان لا قايل بالفصل والجواب انه قد
انه اذا اختص العام مجازا فالجمع العام المخصص في ذلك ان مستعملا بالجواز ولم يبق
على حقيقته فلا يلزم بقاء وعلى مقتضى صيغة الجمع على سبيل الحقيقة وهو الثلثة
او الاثنان قيل القايل انما قال في ذلك في الجمع المخصص وتلازم الحكمين ظ
لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته فان كان الاثنان مما صدق
عليه الجمع جاز انتهاء التخصيص اليهما والا وجب انتهاؤه الى الثلثة وبهذا الدليل
لا يثبت الحكم المذكور من مطلق العام المخصص لكون الدليل اخص من الدعوى
اقول فيه نظر اما اولا فلما عرفت ان المراد بالمسميات في العام المخصص ما هو مسمى
ذلك اللفظ وما اشتمل عليه ذلك اللفظ ليدخل الرجال والمسلمين فان عمومها
بالقياس الى الاحاد لا الجماعات وح كان الواحد من جملة المسميات بهذا المعنى
فالتخصيص بمعنى قصر العام على بعض مسمياته يتناول ما اذا قصر على الواحد
مثلا واما ثانيا فلما قلنا انه لا قايل بالفصل فالدليل قايم في الجميع واما
ثالثا فلان الظ ان يقول لكون الدليل اعم من الدعوى اذ لو كان الدليل
اخص من الدعوى كان ذا الا انه بالضرورة ان الاخص يدل على الاعم وستعرف
فلا فارق   مخصوص بالاستثناء البدل ببدلية لا اصلا لا للمخصص
فانه للتعليل اقول ويمكن ان يقال ايضا انه ليس من صيغ العموم في شئ ولا

قوله آخر الجواب لم يبق معنى ملحوظا اصلا لا يمكن حمل قوله الحسي على التعميم
التخصيص بلا شيء اشارة الى ذلك فيكون الكلام اشارة الى الجوابين فتامل
استعارة عن العظمة اقول النظر الى التعظيم الا ان يحمل الاستعارة متضمنا لمعنى الكناية
الاستثناء المنقطع قيل حقيقة قال في الشرح ظاهر كلام الشيخ وكثير من المحققين
ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه للظهور انه فيها مجاز بحسب اللغة حقيقة
عرفية بحسب النحو وما ذكر من ان علماء الامصار لا يحملونه على المنقطع الا عند تعذر
المتصل لا في كلامه صريح فيما ذكرنا الا انه ذكر العلامة وغيره من الاستدلال
على كونه مجازا في المنقطع من ثبت عن ان الزنس صرفه وانما يتحقق ذلك في المتصل
صحيح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء اقول قد قال الشارح فان قلنا انه ظاهر في المنفصل
والمنفصل امكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما ودلالة الاول
ظاهرة على ان النزاع في لفظ المستثنى اذ ليس المراد بهذه الحدود تحديد مدلول
الصيغة اذ لا يصدق عليه انه ما دل واما نفس الصيغ فلا مدخل لكونها الفاظا
في صحة تحديدها بحد واحد لان الصيغة واحدة لا يتعدد وانما التعدد في مدلولها
فالمراد تحديد مفهوم لفظ المستثنى الذي كان افراده صيغ المستثنى والمراد ب
صيغة الاستثناء هو لفظ الا مثلا لا يحتمل التواطؤ لكونه حرفا وكذا المركب
منها ومن مدخولها لا يتصور التواطؤ اذ ليس المراد خصوص الا رجلا وهو ظ
واللفظ المشترك بين جميع الالفاظ المركبة مع كلمة الا مثلا ليس من صورها واحد

يتصف بالتواطؤ بل الحق ان كل واحد واحد موضوع بوضع نوعي والمشترك منهما
متواطيا لاشتماله على المعنى الجنسي اللهم الا ان يقال الكلي المنضم الى الجزئي كلي
متواطئ فتامل فلا يصح قول الشارح باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المعنى
الاعم في صحة الاستثناء من غير الجنس فجوزه اصحاب ابي حنيفة ومالك والقاضي ابو بكر
وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنعه الاكثرون واما اصحابنا فمنهم من قال بالمنع ومنهم
من قال بالاثبات اقول هذا الكلام منه مبني على عدم الفرق بين كون المستثنى بعضا منه
وكونه من جنسه وبينهما فرق لان المستثنى قد يكون من جنس المستثنى منه والاستثناء
منقطع نحو جاءني القوم الا زيدا القوم ليس منهم زيد وقد يكون من غير جنسه والاستثناء
متصل كما اذا قال لزيد على الف درهم الا ثوبا وفسر قيمته بما دون الالف فان الاستثناء
فيه متصل لان الكلام يحمل عليه الا الف كاملا بل ينقص منه قيمة الثوب مع ان المستثنى ليس من
جنس المستثنى منه ظاهرا ومن قبول هذا الاستثناء وبين خلاف الفقهاء والمختار عند
اصحابنا انه ان فسر قيمة الثوب بما هو اقل من المستثنى منه قبل والا فلا لانه قبيل الرجوع
بما ذكره في الشارح رد وبما ذكره في الشرح فتدبر ما دل على مخالفة الا الاستثناء
قد يقال على الحصر وهو الاخراج او المخالفة وبعض المستثنى وهو الخروج والمذكور
الا من عين الاخراج وبعض اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المفهوم
هنا كذا في شرح الشرح اقول هو الاخراج او المخالفة دلالة صريحة على
النزاع في لفظ الاستثناء ان لفظ الاستثناء لان

ليس هو المخالفة التامة حتى يكون متواطيا لان هذا الكلام اشارة الى صورة كونه
متواطيا على ما مر في عبارة الشرح وايضا قوله الاستثنا يطلق على المصدر يدل على ان ذلك
اراد بها الحروف المرادفة لا يذهب عليك بعد ما مر من تحقيق معنى الحروف والاسما انه
من معنى الاسم انه لا يتصور الترادف بينهما وبعض من كلمات الاستثنا اسما فلا يلزم
منه ارتكاب تجوز في لفظ الترادف بحمله على الموافقة في اصل المعنى من غير حمل مثل
من والابتداء وكذا ينبغي حمل الحروف على معنى الكلمة حتى يستقيم الكلام فلا يكون
حدهما واحدا اقول عدم تواطؤ لفظ الاستثنا او صيغته لا ينافي اشتراك تلك الالفاظ
في مفهوم لا يكون اللفظ موضوعا له وح يمكن تحديدها بحد واحد مثلا واذا فرضنا ان
الحيوان لم يكن موضوعا للمعنى الجنسي المشترك بين انواعه صح تحديد تلك الانواع بالجسم النامي الحساس
ضرورة ان وضع اللفظ لمعنى لا يؤثر في صحة تحديده بحد واحد معقول والحاصل ان المراد انه اذا
يكون لها حد واحد كان مدلول لفظ الاستثنا وذكر في شرح الشرح معنى ان يعلم انه للفظ
قلنا جاء القوم الا زيدا ان الاستثنا يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ
زيدا المذكور بعد الا وعلى مجموع لفظ الا زيدا وهذه الاعتبارات اختلف العبارات
في تفسيره فيجب ان يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة اقول لا يشك ان المراد من الاستثنا
عند قوله الاستثنا يطلق على لفظ الاستثنا لا صيغ الاستثنا ضرورة ان لفظ
الا زيدا ليس من صيغة الاستثنا بل هو نفس صيغة مخصوصة وذلك لان المراد
ليس لفظ الصيغة بل الصيغ المخصوصة وذلك ظاهر من قوله ان الخلاف في صيغ الاستثنا

هو اذا كان المراد بلفظ الاستثنا مفهومه نفسه وفي قوله اختلفت العبارات في تفسيره
عبارة عن لفظ الاستثنا فظهر منه ان التفسيرات التي سيذكرها تفسيرات للفظ الاستثنا
لا للصيغة وقول الشارح لان مفهوم صيغ مختلفة ان الضمير فيه لما اختلف في
كونه مشتركا لفظا او معنى او حقيقة او مجازا وذلك ظاهر وقوله بل يجب لكل واحد منها
باعتبار خصوصيتها الى قوله فاما المنقطع واما المتصل يدل على ان التفسيرات المذكورة
تفسير المفهوم ما اختلف فيه فاذا كان التفسير تفسيرا لمفهوم لفظ الاستثنا كان النزاع في
لفظ الاستثنا فعلم بما قررناه ان كلام شرح الشرح دال على ان النزاع في لفظ
الاستثنا لا في صيغته على ما صرح به اولا وايضا قوله ذو صيغ انما ينطبق على مفهوم
لفظ الاستثنا لا مفهوم الصيغة لان مفهوم مفهوم الصيغة ليس متواطيا ولا يمكن
ان يقال انه حد لنفس الصيغة لان قوله بل يجب حد لكل واحد من مفهوميه وفي التعريف الذي
يذكره بعده وبالجملة في كلام الشارح المحقق هنا اضطراب فتامل ثم قال المحقق
لا يرد الاول لان قال العلامة المراد بقوله صيغ معينة ادوات الاستثنا فلا يرد عليه
شيء من الايرادات الاربعة وهي الثلثة المذكورة والا في الشمول للغاية وكلام النزاع
يدل عليه حيث قال المراد من الصيغ ادوات الاستثنا ولا يخفى ان النقض بالغاية
يندفع بالشرط الثالث به وذلك لان لفظ الغاية انما وضعت للانتهاء والانقطاع
ويلزمه الاخراج وليس من لوازم الاخراج بخلاف مثل لفظ الا بل لو كان فيهما الخ
الا انه اقول الكلام ان النقض بلفظ الغاية الواقعة في هذا التركيب لانه دال على معلومه

غير مراد بلفظ الا آلة لكن يستجلب الداخلة عليه ولا بد من هذه العناية
في التعريف والا لم يصدق على المستثنى اصلا ويمكن دفعه بان المراد الالة بسبب
الوضع على ما ذكره الشارح والا الت للصيغة ليست موضوعة للاخراج بل انما يفهم
منها الاخراج التزاما كالعناية لكن لما كان المصنف لم يفرق بين الدلالتين وهذا
قال المورد النقض المذكور بتعريف المؤلف لم يتوجه الشارح ذكره اذ مبنى الكلام ههنا
على الالتزام دون التحقيق ويشير اليه بقوله لا انا ان اراد باخواتها ما يدل على الاخراج
ورد العناية ونحوها القوم الا زعم على ما يراه اليه هذا واما النقض بالشرط
الذي ذكره فليس بوارد لان حرف الشرط على غير الاكمال وهم العلماء الذين يدخلون
فالمراد من الناس علماء ان يراد بالمدلول ما يتناول التضمن حتى يتناولها وفيه تامل
ولا يخفى ان هذا احد الجوابين … حد لفظ الاستثناء على ما هو المذكور
فتوجيه ما في شرح الشارح ان مقتضى سوق كلامه ان الاخراج بالالفاظ المشهورة
حد بحسب اللفظ بخلاف الاخراج بحرف وضع له او دل عليه وهذا غير ظاهر ولو سلم
فتقدير ان لا يراد باخواتها ما يدل على الاخراج لا يتعين ان يراد الالفاظ المشهورة
لجواز ان يراد ما وضع للاخراج اقول يمكن توجيه ما في الشرح بان التعريف المذكور
تعريف للاستثناء بالمعنى المصدري لكن قد عرفت ان الاستثناء يطلق على معان
اربعة فهذا التعريف … وجه يعلم تعريف الاستثناء بالمعاني الاخر
وكذا ان التعريف المستنبط منه للاستثناء بمعنى مجموع لفظ الا زيد …

لفظيا اذ لا يحصل معرفة الا واخواتها منه بل فيها اشارة الى صورة حاصلة
وغيرها من بين الصور الحاصلة على ما هو شان التعريف اللفظي بل يقول الاستثناء
بالمعنى المصدري لما كان عبارة عن الاخراج المخصوص وهو الاخراج بالا واخواتها او
الاخراج بغيرها ليس استثناء وتعريف لفظ الاضافة لا بد فيه من تعريف ما يتجاوز
تلك الاضافة اذ لا يمكن تحديد لفظ النسبية الا تحديد اطرافها وفيما فيه واما الاعتراض
الاخر فضعفه ظاهر اذ هذا الترادف … على ما عرفت آنفا ولا يكفي خروج التعريف
عن كونه لفظيا مجرد تعريف الاخوات بل لا بد ان يحصل تعريف مطلق ما يخرج به وذلك
ظاهر وان فهم منها الاخراج في بعض التراكيب بعينها اذا كان المعطوف
عليه مثبتا والا المعطوف والعاشا ولا الغاية بخلاف مثل جاء زيد لا عمرو والبارحة
حتى الصباح والظاهر ان هذا التقييد انما هو في العطف دون الغاية لان فهم الاخراج
كل كذا في شرح الشرح اقول في مثل نمت البارحة حتى الصباح بمعنى الى الصباح لا اخراج في
انه لا يدل على الاخراج اصلا لان الاخراج فرع كونه داخلا وههنا ان الصباح ليس داخلا
في البارحة ولم يكن داخلا في حكم النوم فيه حتى يخرج نعم الغاية يدل على ان الحكم بعدها
مخالف لحكم ما قبلها لكن بمجرد ذلك لا يكفي في تحقيق الاخراج فتدبر قال لم
الاثبات الخ يشكل هذا التركيب الا اثبات واحد للسبعة دون الثلثة والا نفي اصلا
لا للسبعة ولا للثلثة فلا يتحقق اذ التناقض انما يكون بين حكمين لم يتعلق
بالسبعة الا حكم واحد هو الاثبات ولم يتعلق حكم النفي اصلا فلا يتحقق اقول

بهذا التقرير يندفع ما في شرح الشيخ بانه لا معنى لسلب نفي الثلثة لان النفي فقط انما
يوهم باثبات الثلثة ضمنا ونفيها صريحا فاذا ضم الاثبات اندفع النفي فقط وذلك
لان النفي فقط لما لزم من الاثبات والنفي معا في هذا التركيب فكما يندفع بمنع الاثبات
في التركيب كان بمنع الاثبات مدخل في دفعه فكذلك يندفع بمنع تحقق النفي فيه ولي
مدخل في دفعه ايضا وذلك ظاهر واما قوله هذا بناء على ما يجيء ان الاستثناء من الاثبات
نفي اتفاقا فان الخلاف في عكسه فاقول في جوابه ان بناء ما يجيء على مراعاة ظاهر
اللفظ والاستثناء من الاثبات نفي نظرا الى الظاهر عند الكل وهذا الكلام تقرير
ما قيل لم حتى يخرج من التناقض من جهة خلافنا فانه اذ الاول بالنظر الى الظاهر والثاني
بالنظر الى التحقيق ومآل المعنى ولو سلم ان الاول هو ما يجيء ايضا بالنظر الى التحقيق فيمكن
الجواب ايضا بان المراد من قوله الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا وما ثبت ولا ان يكون
النفي مستفادا من اللفظ او غيره بان يكون اللفظ لما لم يدل على رفع ونفاية فيحكم البراءة
الاصلية بنفي الثلثة مثلا داخله في الحكم المنفي الواقع وذلك بخلاف عكسه ان الاستثناء
من النفي لانه اذا خرج المستثنى من ان يدخل في حكم النفي الذي يستفاد من الكلام المنفي لا
يلزم ثبوت الحكم المثبت فيه اذ لا دلالة للكلام عليه ولا يكون مما اقتضيه البراءة الاصلية
ولم يكن مستفادا اصلا كما قيل واقول هذا انما يصح على مذهب ابي حنيفة على ما يجيء واما
على مذهب الجمهور ومنهم المص فالاستثناء من الاثبات نفي من حيث الدلالة المنطبق
الطبع الوضع وكذا من النفي اثبات لكن في الفصل اخر الجواب بما ذكرنا فتدبر فلا تنم

لوجوه اخر فسه قال في شرح الشيخ ظاهر المتن واكثر الشروح انهما شبهة المحقق
جعل الاولين وجها واحدا لانه جعل قوله ولانه كان يستر تعليلا لعدم الارادة
الاستثناء نصفها من نصفها وكانه وقع في نسخة بدون الواو واقول الاظهر ذكر
الدليلين في الملازمة وبطلان التالي وانما تمايزان في دليل بطلانه جعلهما الشارح
وجها واحدا لذلك لا لعدم الواو في نسخة بل في كلامه اشعار بوجودها حيث قال
مع انه لو اراد لامكنه حمله على معنى مع ولم يجعله عاطفة للدليل على الدليل الاول الذي
جعل المعطوف عليه مقدرا وهو قوله للقطع بان من قال ذلك لم يرد استثناء
نصفها من نصفها وانت خبير بان بناء الاول على ارجاع الضمير الى الجارية بكلاها
حتى يلزم الاستثناء المستغرق وبناء الثاني على ارجاعها الى المراد منها وهو النصف
فلا يلزم شيء منهما على التقديرين بل يلزم احدهما لا بعينه فالاولى ما في شرح الشيخ
ان يردد ويقال اذا اريد بالجارية نصفها فضمير لا نصفها وان كان بالجارية بكلاها
لزم الاستغراق وان كان الجارية المراد بها النصف لزم الثاني اقول يمكن التوجيه
بان المختار الثاني على ما هو الظاهر من الارجاع اذ عدم مخالفة الضمير للمرجع في المعنى
وتعدل لم يحمل الشارح المحذور في الاول لزوم كون الاستثناء مستغرقا بل مجرد عدم العلم
ان استثناء النصف في هذا التركيب ليس من النصف لكن للخصم ان لا يساعد لان
ومن ذلك في قوة دعوى المتنازع فيه وفي رتبته فتامل اقول يمكن دفع الوجوه
الثلثة الاول اما الاول والثاني فبان يختار الاستخدام وارجاع الضمير الى الجارية بكلاها

فلا يلزم الشي ولا ان ذلك مخالف لما يقطع به اما الثالث فلان لانم ان
يتقولوا الكلية والجزئية عندنا انما هو بالنظر الى الظاهر كما ان النفي والاثبات
عندكم بالنظر الى الظاهر وكان قولهم الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
بالنظر الى الحكم اذ ما من لفظ له اجزاء او جزئيات بدليل نحو لتنفين به لو
فلا ينتقض بلفظ العشرة ما في شرح الشرح ولا حاجة الى ما ارتكبه من تعسف بصحة الاستثناء
منه باعتبار تناوله الذات والصفات ثم المراد بالنص ما لا يحتمل الغير اصلا او
قد صرحوا بان اسماء العدد نصوص في مدلولاتها فلا يرد انها لا يحتمل غير معانيها عند
عدم القرينة ومن الاستثناء فتامل مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول
اعلم انه لا نزاع في المركب من ثلثة اجزاء الفاظ بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق
على كل من تلك الالفاظ مثل ابي عبد الله ولا بطريق الحكاية واقرار الالفاظ على
ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره والتسمية بزيد منطلق او بحيث من الشرا
وبابكم وحضرموت ونحو ذلك نسورة نزرا اسماء العدد من عدم الاعراب لانا الكلام في التسمية
بثلثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك من غير ان يلاحظ
فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو ويجري الاعراب المستحق على
حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذلك صاحب الكشاف في كشف
اسماء السور والاقتصار في خمسة عشر الا ثلثة لو جعل اسما للنسبة كان الاعراب المستحق
في فسلد رهه لم يكن محكيا من اصل منقول عنه لا يختلف اعرابه العشرة بحسب العوامل كما

مما اتفقوا على انه ليس من لغة العرب كذا في شرح الشرح اقول فيه توجيه لعبارة
الشرح وتطبيقه على ان قوله ولا يعرب الجزء الاول منه حال عن مركب كذا في
وهو غير مضاف فكان المراد بكون الجزء الاول غير معرب انه لم يكن باقيا على اعراب
الاول مثلا اذا كان محكيا عن الاعراب مخلعه انه لا يكون الجزء الاول محكيا عن
اصل ما اشار اليه وعلى هذا كان دليلا واحدا واما جعله دليلين كما قيل ففيه تعسف
مع عدم دلالته في اي دلالة جزء الاسم حال كونه في الاسم وذلك لان الكناية
عن الشي بالضمير من خواص الاسم لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان
يكون المرجع اسما وكل اسم فهو دال على معنى وجزء الكلمة ليس بدال واعترض عليه الشيخ
العلامة بانه يمنع عود الضمير جزءا ابعضه واما اذا كان جزءا فيجوز ان يعود على
جزء اخر له كما اذا سميت رجلا نحو زيد ابوه قائم اقول التعليل بارجاع جزء من
كل منها جزء اخر منها لتعسف ظاهر اذ المرجع والمرجع اليه لا بد ان يكونا اسما بل
هذا الكلام منه انما افاد الا زيادة الفساد وهو ظاهر اقول الصواب ان يقال بعد
جعل المركب اسما منزوا لما صار الجزء الذي كان اسما ومرجعا قبل الافراد لفظا
مهملا لا يصلح ان يرجع اليه ضمير فكذا ما كان ضميرا راجعا قبل ذلك صار بعده لفظا
مهملا لا يصلح ان يرجع الى شي وهو انه اخراج البعض من الكل اه اقول الظاهر انه في
الاول الاجماع بان المراد انه تحقق الكلية والجزئية بحسب الظاهر ويقول في الماتن بالكلية
النفي حتى انما يلزم حتى صارت اجزاء الكلمات وهذا مما لا خلاف فيه بيننا وبينكم

اذ كل منها اذا صار جزء الكلمة واحدة يخرج عن كونه بل عن كونه لفظا والاوامر
ما يعلم انه حين الاستثناء كان لفظا كان مصادرة لان ذلك فرع كونه اسما
مستقلا وذلك محل النزاع اذ القاضي يقول ان كلمة واحدة فتدبر وفي قوله اما لسقط
ثم يخرج كان العشرة ثم يسند الحكم الا ان يريد لم يخرج النسبة الثاني ورجب بنا
تقدم من جواز ان يراد العشرة ويكون الحكم بعد اخراج الثلثة من غير تناقض كذا
في شرح الشرح واقول يمكن ان يحمل ما تقدم اشارة اليه وعلى ما ذكرنا من وجوه ابطال المذهب
الثاني ايضا واعلم ان حاصل ما في شرح الشرح ان لفظ العشرة حقيقة في العشرة من
الافراد سواء كان مطلقا او مقيدا بالثلثة ولا شيء من السبعة حقيقة عشرة افراد
لان الاعداد انواع متباينة لا يصدق بعضها على بعض فليس لفظ العشرة حقيقة في السبعة
ومعلوم ان الحكم في مثل علي عشرة الا ثلثة انما تعلق بالسبعة لا غير فالمعنى الحقيقي
لهذا التركيب اعني عشرة الا ثلثة اما ان يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلثة
فيكون مجازا في السبعة وهو مذهب الجمهور واما ان يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج
الثلثة فيكون حقيقة في السبعة لا بان يكون كل من موضوعه بازائها بل يجب ان يراد بها
مستعملا في معانيها الحقيقية ويحصل المجموع معنى يصدق على السبعة لا باعتبار وضع النظم
عليه كما في الطلق الطاير الولود على الخفاش من حيث انه من افراد هذا التركيب
وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي للقطع بان المراد بالمفردات معانيها
المذهب الثالث وهو ان المراد بالعشرة مدلولها والحكم انما هو على السبعة الا

المذهبين لان كون الحكم على السبعة اما ان يكون بانها مدلول المجاز في التركيب او
او يصدق عليه بمعناه المتبادر منه اقول تعقيب العشرة باخراج الثلثة منها كتعقيب
الاربعة بكونها ليس بزوج وقد عرفت في مثله عدم صحة التكليف بالمحال ان
تصور ذات الشيء مع عدم ما يلزمه ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته
ويلزم قلب حقيقته واما اذا تصورنا حقيقة اربعة ليس بزوج فقد تصورنا
اربعة ليس باربعة واذا لم يمكن تصور العشرة المقيد بالمعنى الحقيقي وتصوره لازم
في تحقق المجاز به وان لم يلزم وجوده واستعمال اللفظ فيه وايضا اذا كان تصور
العشرة بهذا الوجه يقتضي قلب حقيقة العشرة فلم يبق حقيقة العشرة فكيف يقال
ان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة وان العشرة بعد اخراج الثلثة وقبلها
مفهوم واحد والتحقيق ان عشرة موصوفة بهذا الوصف بمعناه الحقيقي امر فرضي
محض كالاربعة التي ليس بزوج وهذا الامر الفرضي وان لم يمكن تصور ذاته بذاته وبحقيقته
فقد يمكن تصوره بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات وذلك يكفي في وضع
التركيب وكونه معناه حقيقيا لكن هذا وان انحل به ما ذكره هنا الا انه قد قدح فيما سبق
بلا كبرى في دفع الالتزام والعشرة التي اخرجت منها ثلثة يصح انها عشرة الا انه يصح
ايضا انها ليست بعشرة ايضا كالاربعة التي ليست بزوج حيث كانت اربعة وليست الاربعة
على ما نقلنا فانها وان لم يكن اربعة في الواقع لكن بعد فرض كونها اربعة ومفهوم
مفهوم الاربعة وكان اللفظ حقيقة فيها وايضا لو اريد في تحقيق التفصيل الحقيقي ان الاخراج

الذي ليس بحيوان بل ليس بانسان من الافراد الفرضية للانسان وكان تناول لفظ
الانسان له في قولنا كل انسان حيوان تناولا حقيقة لا مجازا او ذلك كما يقال
لفظ العشرة انما وضعت للعدد المعين الموجود في نفس الامر وهذا امر فرضي محض بمحض
الوهم فكان استعمال اللفظ فيه مجازا الا انا نقول بعد فرض كونه عشرة كان لفظ
العشرة فيه حقيقة وكان مفهومه مفهوم العشرة وذلك كما اذا رأى شبح من
بعيد وكان انسانا وظنه الرائي انه فرس اطلق عليه اسم الفرس لم يكن مجازا وهذا
ولكن بين الكلام في عدم ملائمته لما سبق فتامل جدا ثم قال في شرح الشرح وانما اقول
ما ذكره المحقق من حقيقة لما ل اعتراف بحقيقة المذهب الثالث ورجوع المذهبين الاولين
اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه او مجازا لم يكن بد
من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملا في كمال معناه والحكم بعد اخراج
الثلثة والا لزم التناقض او كون العشرة مجازا عن السبعة اقول لا نعني بذلك ان استعمال العشرة
المقيدة باخراج الثلثة على ان يكون القيد خارجا في السبعة مجازا كان لفظ العشرة في التركيب
مستعملا حقيقة في كمال معناه فكيف يصح قوله رجوع المذهبين الاولين الى المذهب الثالث
الذي هو مختار المص بل رجوع مذهب القاضي اليه وعند هذا ظهر ان في قول الشارح مختار
المص يرجع الى احد بحاسب مسامحة والاظهر ان يقول الى المذهب الثاني فتامل
وقيل يصح في كتاب الله تعالى خاصة ذهب بعض الفقهاء الى جواز انفصال الاستثناء المستثنى
عن المستثنى منه زمانا في القرآن خاصة بناء على ان نزول المستثنى والمستثنى منه لا يجب

ان يكون دفعة بل يجوز ان يكون نزول المستثنى بعد نزول المستثنى منه بزمان
كما روي انه نزل قوله لا يستوي القاعدون من المؤمنين الآية ولم يكن فيها الاستثناء
ثم نزل قوله غير اولي الضرر فلم يوجب التكفير بعينه اقول في بحث لان هذا
لا ينتهض على من قال لا يجب الاتصال لفظا ولكن يجب الاتصال فيه معنى عند ابن عباس
لان تعيين التكفير بناء على انه لا يجري الاستثناء الذي لم يكن في السنة ففيكفي انه
لا تعيين التكفير بل نقول فليكفر اذا لم يكن الاستثناء في نيته لا يجري لما بين هذا
نعم يراد غير منطبق عليه كلام الشيخ الجواب الثاني انه قال مطلقا لانه حج
اقول هذا الجواب يدل على ان هذا الدليل الثاني من الخصم من يقول بانه لا يلزم الانفصال
مطلقا وهو ما روي عن ابن عباس على ما قال المصنف في تحرير المذاهب فحينئذ يتوجه على الاول
الاولى لم انه لا يدل على جواز الانفصال في النية لجواز ان يكون حين سكوته كان
في نيته ثم تلفظ به لكان ممتثلا الامر الآخر بعينه ما ذكره ابن عباس بيان الحكم الا على
في هذه الآية وليس بيانا لما هو عرف اللغة في انفصال المستثنى عن المستثنى منه
عدمه وحاصله انه امر متعلق بالحكم الشرعي لا بالعرف اللغوي فتدبر ولكنه قوله
منها ان عبادي الآية المشهور في الاستدلال ان هذه الآية مع قوله تعالى حكاية
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين تفيد المطلوب والا لزم ان يكون كل من الغاوين
وغير الغاوين اقل من الآخر ونحن نريد ان اثبات استثناء المساوي وان نفي
اثبت استثناء الاكثر وقال الشارح العلامة الاحسن ما ذكره المصنف ادير على هذا النحو من الاستدلال

ان اللازم من الآية الثانية على تقدير وجوب كون المستثنى اقل ان المخلصين اقل من الغاوين
ومن الاول ان الغاوين اقل من غير الغاوين ولا استحالة فيه لان غير الغاوين اعم من
المخلصين واعترض عليه بان غير الغاوين هو من لم يتبع ابليس فهو سالك للصراط
المستقيم المعبر عنه بالمخلصين ثم لا يخفى ما في تقرير الشرح من مباينة للمتن من الاستدراك
اذ لا حاجة فيه الى اثبات كون كل منهما للبيان بل يكفيه اثبات كون المستثنى اكثر
وهو ظ وان الاكثر ليس بمؤمن وذلك لان معناه الحكم على اكثر الناس بعدم
الايمان على انها موجبة معدولة لانه حكم فيها بسلب الايمان عن الاكثر واما حملها على السالبة
بان يكون الاكثر على نحو رفع الايجاب الكلي فيحتمل التساوي فيفضي الى ان لا يكون لذكر الاكثر
فايدة ثم لا يخفى ان بعض المؤمنين بل اكثرهم غاوون فهو لا يحضرون الى الكفار الغواية
والغاوي يعبر اكثر بكثير ولكم جايع من كلام النبي صلعم حكاية عن رب العزة فليتقدم
مجد ولم يبينه بعضهم كصاحب الرد ولذلك فاعترض بان قوله صح قطعا دعوى الضرورة في
محل النزاع نظرا الى ظاهر الشرح حيث اورد كلاما يشعر بانه مفروض الوقوع وهو قوله
لو قال اه ولعل الوجه فيه الاشعار بانه داير على السنة على وجه الدهر فيقول بعضهم لبعض
على وجه الدوام والمجموع اذا كان بعضه متوقع الوقوع يكون مفروض الوقوع ...
ظهر ان ما نسب الى الشرح ... من تنبيهه لكونه صريحا اقتداء بجمهور الشارحين ...
ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لا يخفى ان الاستدلال بالآية والحديث لا يتم ...
بين العدد الصريح وغيره فاحتج عليهم بالاجماع لا منع الاتفاق عليه عادة فان قلت

لا يلزم من عدم صحة تلك العبارة في اللغة عدم كون ظاهر الدلالة على اسماء السبعة وايضا
الواحد كقولنا جاءني احمد بالتنوين فلعله لهذا وقع الاتفاق عليه كالاتفاق على
ان هذا التركيب يدل على مجيء احمد قلت فاذا قال له علي عشرة الا عشرة تثبت الاقرار بالعشرة
وليس وجهه سوى ان هذا الاستثناء لما لم يصح عند اهل اللغة لغوا فيثبت له عشرة بحاله ولم يكن الكلام
الثاني تتمة له فلو كان ذلك الاستثناء غير صحيح لغة وان كان اقرب الى الفحوى من المسبوق
لصار بمنزلة قليل الاقل من لزوم العشرة وليس كذلك ولو سلم فالدليل مبني على وجه
هذا في المتن وفي بعض نسخ الشرح ايضا ومعناه على ما في شرح الشرح انه لو سلم ان الدليل مبني
الاستثناء وانه انكار بعد اقرار لكن ما ذكرنا من الوجوه دليل على استثناء الاكثر مبني على
وان كان خلاف الظاهر لا يخفى اما ان يحمل قول المستدل انه انكار بعد اقرار لكن ما ذكرنا
من الوجوه دليل على استثناء الاكثر وكان مناقضا الى انه كذا في التحقيق او على انه كذلك
الا منع الاول لا اجمال للجواب الثاني بعد التسليم لا يتوجه ليس فيه مخالفة الظاهر او لزوم التناقض
انا والقطع ببطلانه وايضا لا يلايم قول المستدل خلاف العشرة في الاول وعلى الثاني لا يستقيم
مع كونه انكار بعد اقرار اذ كون الاستثناء في الاكثر على الاجمال المنعة فليتامل فيه
واما ذلك الا لانه استثناء الاكثر بهذا لا يثبت عدم جواز استثناء المساوي ولعل نقيضه
بانه لا قابل بالفصل بين استثناء المساوي والاكثر وظهور الاضراب ان يختلف نوعا
حاصله ان المشعر بالاضراب اختلاف الجملتين المتوافقتين بان يكون احدهما اثباتية والاخرى
خبرية واما انشائيا بان يكون الاسم الصالح لكونه مستثنى منه في احدهما غيره في الاخرى واما

حكما ان المحكوم به ويشترط في الاختلافين الاولين ان لا يكون اسم الجملة الثانية
ضمير اسم الجملة الاولى واما والحق اعتبار هذا الاشتراط في الاختلاف الثالث ايضا كما يجي
انه اذا كان الاسم الثاني ضمير الاول واختلف الجملتان في النوع والحكم او في احدهما لعدم
ظهور الاضراب ويشترط في الاختلافات الثلثة ليس بينهما مانع من الاشعار بالاضراب
بل يجب في كل اثنين منهما وتفصيل الامثلة غير خفي على المتامل فتامل وعدم ظهور
الاضراب قد عرفت ان ظهور الاضراب انما يكون باحد الاختلافات الثلثة المشروطة
كل منها بعدم كون الاسم الثاني ضمير الاول وبعدم اشتراك الجملتين في الغرض فاذا انتفى
الاختلافات مطلقا انعدم ظهور الاضراب سواء وجد الشرط اولا لان الشرط بدون المشروط
لا يؤثر وكذا اذا انتفى بشرط الاول كان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول سواء اتحد
الجملتان نوعا وحكما او اختلفتا فيهما او في احدهما سواء وجد الشرط الاخر وهو عدم
الاشتراك في الغرض اولا لان المشروط لا يؤثر بدون شروطه وانما لم يتعرض لما كان الجملتين
اسماء لا امتناع لانه اذا كان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول كان الجملتان مختلفتين
لكون الاسم في احديهما مظهرا وفي الثانية مضمرا وكذا انتفى الشرط الثاني
والشيخ لم يتعرض للاول وهو عدم الاختلاف اقول ولعل وجهه انه اذا تحقق الشرط
ولم يتحقق الاختلاف مطلقا كانت الجملتان متحدة فليس بينهما جملتان والمفروض خلافه
وفيه تامل اذ يجوز ان يجعل الاسم الذي يصح ان يكون مستثنى منه في الجملتين وكذا الحكم
المحكوم به مع مغايرة الجملتين بناء على ان ذلك الاسم المتحد فيهما غير المسند اليه والمسند

مغايران كما اذا قيل ضرب زيد بن تميم وضرب عمرو بن تميم الا بكر فان في هذا المثال لا اختلاف
نوعا ولا حكما ولا اسما ولم يكن في الثاني ضمير الاول واما الغرض فيمكن ان يختلف فيهما
بان يكون في احدهما الاهانة وفي الاخر التاديب مثلا فافهم من الشرح من الافتضاح
على التشبيه لشرح الشيخ فتدبر والجبار انه ان ظهر الانقطاع للاخيرة سواء كان ذلك
الانقطاع بالاضراب اولا فالقاعدة التي اختارها المصنف ويكون الاستثناء راجعا الى الاخيرة
فقط اعم من قاعدة ابي الحسين وفي القاعدة التي اختارها لرجوعه الى الجميع كما ان الامر بالعكس
لان نقيض الاعم اخص ولو سلم فهذا يرجع الى لو سلم انه استثناء صرح بذلك الشيخ
المتهور ويكون جوابا ثانيا عن اصل الاستدلال ويحتمل ان يراد لو سلم عدم الفرق او
عدم بعدم الشرط فيكون جوابا ثالثا عن السؤال المذكور كذا في شرح الشيخ اقول الوجه
هو الاول واما التوجيه الثاني فغير مستقيم لان السائل في السؤال المذكور لم يتعبد الا
عدم الفرق بين الاستثناء والشرط وانه اذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء وكلا
عليه الا ما ذكره اولا وثانيا وبعد تسليم ذلك لا يرد عليه ان رجوعه الى الجميع ههنا للغرض
خارجا عن محل النزاع بل انما يصير ذلك اصل الاستدلال لان المستدل ادعى ظهوره في
الجميع بدون القرينة واما تعلقه بالسؤال المذكور بعد تسليم صحة القياس في اللغة
لا فرق فلا يستدل للنزاع بثبت ما ادعاه فكان تسليمها تسليما لما ادعاه نعم يتوجه ان
وانه بعيد في اثبات المطلوب وذلك غير مضر لهذا القائل بل لا اصل الاستدلال نعم لو كان
متعلقا باصل السؤال لم يتمنع تأخير قول الشيخ قد يقال الى الثاني وذلك سهل فتامل

الجواب انه صالح للجميع في شرح الشرح هذا ان المستدل بمجرد عدم صلاحيته للجميع وان ضم اليه
تعذر العود الى البعض للتحكم اجيب بمنع التحكم لان الاقرب مرجح اقول على ما ذكره كان
تسليما لورود الاعتراض على تقرير الشرح كما لا يخفى ويمكن توجيهه بان المستدل انما
اثبت التحكم بمجرد الصلاحية فالشارح منع الملزوم منع لازمه مكان ما ل كون العود
الى البعض تحكما لا يوجب ظهوره فيه اقول ويرد على الدليل ايضا انه لا يلزم من كون
العود الى البعض غير جائز للزوم التحكم العود الى الجميع بل المتوقف لانه التحقيق
ودليل اخر مذكور في المنهاج وهو ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في
المتعلقات كالحال والشرط وقد بينه الشارح المحقق في شرحه بانه لما كان لكل من شأن
المتعلقات فكان في الاستثناء ايضا كذلك قياسا على سائر ما انزل السبب مراده انه
قياس في اللغة بل انه قد علم بالاستقراء ان الحال في المتعلقات كذلك سوى ما نحن فيه
فيحمل الامر فيما نحن فيه على ذلك الحاقا للفرد بالاعم الاغلب فتدبر هذه مفردات
فان قلت يرد على الجمل قلت اذا قيل على خمسة الا ستة كان الظاهر ان الاستثناء مخصوص
بالثاني وكان مستغرقا وللمناقشة مجال فان قلت مراد المستدل ان الاستثناء
بعد المفردات المتعاطفة ظاهر في الجميع كهذا المثال فكان بعد الجمل المتعاطفة كذلك او
لزم الاشتراك او المجاز فالمراد بغيره من الصور بين الاستثناء بعد الجمل قلت الظاهر
ان المراد غيره من جنس الاستثناء بعد المفردات ولو كان المراد ما ذكرتم لم يرد عليه
ما ذكره من لزوم الاشتراك او المجاز وذلك لان هيئة تركيب الاستثناء بعد الجمل غير هيئة

تركيب الاستثناء بعد المفردات لو رجع الى الجميع من الكلام على انه الى الجميع
الى الجميع او الى الاخيرة خاصة فاذا انتفى تعين الثاني واما مجرد امتناع الرجوع اليه لموجب
الاختصاص بالاخيرة والحاصل ان ذلك مبني على ابطال احد المذهب فينحصر الامر في الاثنان
فاذا ابطل احدهما تعين الاخر قال في شرح الشرح هنا ابحاث الاول ان بين الكلام على
واو للتكلم الفاسقون عطف على الامر او النهي قبله وقد ذكر في اصول الحنفية ان ذلك
جمع لان ما قبله فعلية طلبية من تمام الحد خوطب بها الحكام وهذه اسمية اخبارية لا تعلق
لها بالحكام وبالحد الثاني ان دعوى الاتفاق على عوده الى رد الشهادة ليس بمستقيم لان
الثابت لا يعتبر بقبول الشهادة عند الحنفية بل هو عندهم عائد الى النفي فقط الثالث انه
اذا تعلق بالاخيرة فلم كان في ان المستثنى منه او لنكرة لفظ الفاسقون بالاخيرة
الفاسقون اقول يمكن الجواب عن الاول بان المنع انما يتعلق الخبر على الانشاء
فيما لا محل من الاعراب والجملة هنا خبر المبتدأ المتضمن معنى الشرط واما كون خطاب الحكام
وكون من تمام الحد فلا يمنع نسبة العطف مع الاشتراك المذكور على ما قيل واما الجواب عن الثاني
فنقل قيد الاتفاق متعلق بقوله جزاء او بالنفيين فقط الاول بعيد عن اللفظ
غاية البعد واما الثاني فمع بعده ايضا لا يلائم قوله ولو اختص بالاخيرة لما كان كذلك الا انه
على انه متعلق بالاخيرين مما يقتضيه الفهم ايضا فتدبر واما الثالث فاشارة الى ما قالوا انه
لو كان الاستثناء من ضمير الفاسقون لم يكن متصلا لان التائب ليس بداخل في الفاسقين
ويمكن دفعه بان استثناء التائبين انما هو من ذوات كما ثبت فاسقه في بعض الاوقات

ومثله استثناء منفصل فتأمل والا لكان الاتيان اه وذلك مبني على ما
يحصل من الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فلو استثنى الاثنان من كل من
العشرة المثبتة والاربعة المنفية لزم ما ذكره وكان تناقضا وح فمكان قوله
كان لغوا محذورا اخر كذا قيل واقول فيه لزوم التناقض في الاول تأمل
الجواب اولا انا لا نسلم ان حكم الاول متيقن اقول الظ ان مراده من اليقين ما يتناول
الظن والظهور يقينا ولو في اللغويات واسماء العدد ويمكن ان يراد معناه الاخص
ثبت الحكم في اسماء العدد وفي غيرها ثبت بتقدم القول لا بالفصل يعني ان الحكم الاول
يكن لما كان ظاهرا قبل ورود الاستثناء والاصل اثباته على ما كان بناء على
الاستصحاب فينبغي في الجواب الاول اللهم الا ان يقال المجموع بمنزلة كلام واحد
فالجملة الاولى بدون الاستثناء ليس كلاما مفيدا مستقلا واما الجواب الثاني
فيه نظر ان الاجماع وقع على عدم تعلقه بالاول فقط الا بالنظر الى الامر الخارجي
وح كان خارجا عن محل النزاع ويلزم الاشتراك ان قيل يحتمل التواطؤ
قلت الخصم ساعدنا على ذلك والمنصوص انه لا يفيد الاثبات الخبر ان
هذا يرد على المذهب المختار في الاستثناء في كلمة التوحيد افرع القدس الا الله
اولا نم استفادة النفي الثاني في الاستثناء منها الا انما سواه تعالى من الالهة شهودة
تعالى فلا بد عليه اذ قد قرر ان المذهب المختار لا يكون للكلام حكما في الجانب المستثنى
ليلزم الايجاب في الموجب والسلب في السالب وكذا الدليل الاول وارد عليه ايضا

ان المذهب المختار بعينه هو ما اختاره الحنفية على ما حققه الش ولا فرق بين
النفي والاثبات بحسب دلالة اللفظ بالوضع وانما الفرق من جهة الامر الخارجي
على ما بينه الش قال في شرح الشرح المشهور من كلام الشافعية ان هذا وهو الاستثناء من
الاثبات نفي ولغة وانما الخلاف في كونه من النفي اثباتا والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من
الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا ومعناه انه اخرج
المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى ففي مثل عشرة الا ثلثة لا يثبت الثلثة
بحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت
وفي مثل ليس علي سبعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ لغة وانما يثبت بحسب العرف و
طريق الاشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل الايمان بها من المشرك ومن القائل بنفي
الصانع تعالى شانه بحسب عرف الشرع وما ورد من كلام العربية انه من الاثبات نفي بانه
مجاز باعتبار ان الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازمه لكن انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت
القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع اهل العربية على انه من النفي اثبات لا
يحتمل التأويل ما اعترض عليه بعض المحققين في شرح المنهاج لقوله لا نم ان انكار دلالة ذلك
دلالة ما ذكر من حيث الوضع اللغوي انكار الضروري وانما يصح لو لم يشتهر دلالته
بحسب العرف وقد اثبتوه على ما اعترف به انفا والاجماع على ما ذكر ان اريد به ثبوت هذا
الكلام منهم فلا خفاء في قبوله التأويل بما ذكرنا وان اريد اتفاقهم على ثبوت
الثنيا بلا تأويل فهو م اقول وانما التوفيق بين ما في كتب الشافعية والمذكور في كتب

الحنفية فان المراد بما ذكرتماه ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا اعم
من ان يكون ذلك بمقتضى ادلة اللفظ بحسب وضع اللغة او بملاحظة المقدمة الخارجية كالبراءة
الاصلية بحاما فصلناه المحقق وقد اشرنا اليه فيما سلف ثم قال المحقق الشارح
توفيقا بين كلامهم وكلام اهل العربية مبنيا على ما سبق من ان الحكم ما يدل على ثبوت لما
يتعلق به على النسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية
فلا نفي ولا اثبات في المستثنى اي لا دلالة في اللفظ على ان الاستثناء حكما مخالفا
لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفي الثابت في الصدر جمعا بين الادلة فان قيل كان ان
في النسبة النفسية عدم الحكم فكذلك في عدم الحكم الخارجي وقد ذكرتم في الاستثناء اما
بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة فيكون غير دلالة على الحكم المخالفة قلنا الا ما
بعدم التعرض للشيء الى سبيل اجمالا بعدم ذلك الشيء وعدم التعرض انما يستلزم الحكم الذكري النفسي
لا الخارجي واعلم ان ضمير منهما وفيهما للنفي والاثبات وضمير فيهما للنسبة النفسية وضمير
للجملة تنبا وبل الكلام او الخبر وضمير له وعنه للمدلول الذي هو النسبة الخارجية ومن الغلط الظاهر
ما يفسر النسبة الخارجية النسبة الانشائية تاثير الذكر الحكم ثم هاهنا بحث وهو انه ما ذكر لا يتاتى فيما
هو العمدة في اخذ الاحكام اعني الانشاء لعدم دلالة على النسبة الخارجية فيلزم ان لا يكون زيد
في مثال اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه الى الحكم ما عليه بعدم الايجاب اكرامه بلا خلاف
اقول يمكن الجواب عن البحث الذي ذكره بوجهين احدهما ان اللازم منه ان يكون زيد
في هذا المثال محكوما عليه بعدم هذا الايجاب لا انه ايجاب ما لا ايجاب الاكرام لا امكان والاداء

بكونه مسكوتا عنه ان لا يكون محكوما عليه بالايجاب ولا بعدمه مطلقا على ان السكوت و
عدم التعرض انما ذكره في النسبة الخارجية دون النفسية وبهذا لم يتحقق النسبة الخارجية فانها
ان هذا الحكم وهو كونه مما لا يتعلق به الحكم الايجابي لازم لا انه مدلول اللفظ وكان
مقصود المتكلم بالدلالة اللفظية فعدم ايجاب اكرام زيد لازم من الكلام والماهو لو
الكلام فحوا ايجاب اكرام من عدا زيد واعلام ان زيدا لم يقصد به تعلق الايجاب الاكرام
بالنسبة اليه نعم يلزم من عدم قصد تعلق الايجاب باكرامه عدم ايجاب اكرامه وفي الشرح
وهم ينالون به فيما ليس المراد ان ذلك الا عدم الحكم النفي مقصود من اللفظ فتامل
نعم بين الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم قال في شرح الشرح ليس هذا مبنيا لان السكوت
من النفي يستلزم الاثبات بحكم الاباحة الاصلية مثل لا ايجاب الا [illegible] فالحق
ان السكوت عن المستثنى ابقاء له على ما كان عليه من الاثبات والنفي من غير فرق
وقد قيل لتوجيه الكلام ان المراد ان الاصل في المستثنى خلوه وبعده عن الحكم الاثباتي
الذي يتعلق بالمستثنى منه اذ الاصل في الممكنات العدم ما لم يوجد لها دليل ومعناه لم يوجد
في المستثنى دليل ثبوت الحكم اقول حمل كلام الشارح على ذلك بعيد بغاية البعد ولا مناسبة
بين البراءة الاصلية وبين كون الاصل في الممكنات هو العدم على ان ما ذكر من كون
الاصل الاباحة الاصلية دون الحرمة يعارضه ما ذكره من كون الاصل في الممكنات العدم
ولعله التوحيد على عرف الشرع فقد نقل عن الشارح بان هذا يندفع ما شككه الامام الرازي
من ان المقصود من كلمة الشهادة لو كان الوجود لم يلزم عدم امكان اله سوى الله تعالى

ولو كان الممكن لم يلزم منه وجوده تعالى هذا وفي كتب الحنفية ان دلالة كلمة الشهادة
على وجوده تعالى بالاشارة لانه لما ذكر الالهة ثم استثنى الله تعالى منه ثم حكم على الباري بالنفي
كان ذلك اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف الصدور والا لما اخرج منه
ايضا وفي تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور فيطرد فان كل صلوة بطهور فكلام
الشرح الاعتراض على الاول انه ان اريد الحصول الشرعي فلا اطراد اذ قد يوجد الطهور و
لا يوجد غيره من الشرائط فلا يصح وان اريد الحصول الحسي فلا معنى للاستثناء لان
كل صلوة فهي حاصلة قطعا سواء كانت بطهور او بغير طهور وان اريد الصلوة بغير طهور
ليست بصلوة حقيقة وكذا لم ومن ساير الشرائط على الثاني انه اذا كان التقدير لا صلوة
تثبت بوجه الا بهذا الوجه لزم الثبوت بهذا الوجه اليه فيكون اثباتا والا يكون مرددا بين
النفي والاثبات ولا اصلا تحقق الثبوت في لا وجه بغير في الصلوة الا الا قرانها بالطهور كلام
آخر ليس مما يلوح هذا الكلام ولا من لوازمه والجواب عن اصل الاستدلال انا لا نم ان قولنا
لا صلوة الا بطهور يقتضي صحة كل صلوة تقترن بالطهور بل لا يقتضي الا صحة صلوة بطهور في الجملة
وربما يقال … انا اذا قلنا بصحة الصلوة المقترنة بالطهور يلزم عموم الحكم في كل صلوة لكن النكرة
الموصوفة بصفة عامة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولذا لا انه الكلام على ان علة الصحة في الوصف
المذكور فضعيف لان الاول ثم او … على الثاني والثاني مختص بما اذا كان الوصف صالحا
للاستقلال بالعلية ولم يعارضه مانع اقوى يصرف عن ظاهره وذلك لانا نسلم قطعا ان هذا الكلام
لا يدل الا على ان الصلوة لم يحصل حصولا شرعيا الا بالطهور واللازم منه انها لا يحصل

الطهور واما انها يحصل بالطهور ولو في الجملة فلا دلالة للفظ عليه والحاصل ان هذا
التركيب بحسب العرف مستعمل في افادة اشتراط المستثنى في حصول المستثنى منه وهو ان
عند عدمه ينعدم المشروط واما انه يوجد معه في الجملة فلا دلالة للفظ عليه مثلا اذا قيل
ان لا يحصل الصلوة ولا الا بالطهور وكذا العلم والحيوة صدق ان لا صلوة الا بطهور ولا
علم الا بحيوة على ما هو شان الشرط وقد اعترف به بكر حيث قال بعد ما على ما نقلنا كلا
بهذه العبارة لا خفاء في ان مثل لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا ملك الا
بالمال ولا مال الا بالسياسة انما يدل على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه
الا انه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفي اثباتا للزم الثبوت معه البتة وكذا
في التقدير الآخر لا يدل الكلام على ان الصلوة تثبت بوجه اقترانها بالطهور
ثبوتا بل يصح الكلام ولو لم يثبت الصلوة بهذا الوجه اصلا اللهم الا ان يحمل التعيين
الوجه المدلول عليها بالاستثناء ممكن لا يقتضي الا ان يقدر المتعلق فعل
والامكان دون الحصول والثبوت والتعيين الموجب اللازم صح نحو … لا يوجد
الممكن ايضا غير لازم اذ يمكن ان يكون تحقق شيء مشروطا بآخر بمعنى ان يمتنع ان يحصل
لكن لا يكون في نفسه ممكن الحصول لانا نقول … وجوده … كان معلولا
ممكن ذاتي ضرورة ان الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يصير معلولا لآخر
شيء وهو الكان يحقق المشروط في نفسه انما يستفاد من الدليل الذي ذكرنا آنفا ومن
… الكلام ان اللفظ يدل عليها القايل … لا يتقدم العقل الاول الا بتقدم الواجب

يتصور معنى هذا الكلام و يصدق به مع انه لا يخطر بباله امكان العقل الاول
بل لو علم ذلك فانما يعلم من دليل خارج فتدبر اقول و يمكن ان يقال القضية
الموجبة اللازمة يلزم انها في قوة الشرطية دون الحملية كما ان السالبة اللازمة اتفاقية
لكن في قولنا لا اعلم الا بالحيوة كان اللازم اتفاقا هو انه لو لم يكن العلم لم تكن
اللازمة عند غير الحنفية بل لو كان الحيوة كان العلم لا على انها موجبة كلية حتى يكون
بل على ان يكون موجبة جزئية لزومية و ح لا مجال للنزاع في صحتها و صدقها و قس
هذا فقس الامثلة الباقية وانما الاشكال الذي ذكرنا من التقديرين في ظاهر ان
صحة كون الاستثناء اثباتا و هو ان كل صلوة بطهور حاصلة و كل اقتران بالطهور
معتبر في ثبوت الصلوة وانما الاشكال في النفي العام الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ
والغرض من هذا الكلام تحقيق المقام و لا تعلق له بالجواب الاستدلال
المقصود ان التقدير الاول لا اشكال اصلا والتقدير الثاني لا اشكال فيه الا في
من جانب الاثبات حيث افاد ان اقتران الطهور معتبر في ثبوت الصلوة وانا
الاشكال على هذين التقديرين في جانب النفي حيث كان استثناء مفرغا مفيدا
نفي جميع الشروط سوى الطهور وكذا في مثل ما زيد الا قائم واما ما توهمه الشارح المحقق من
انه على التقدير الاول ايضا استثناء مفرغ فليس بمستقيم لان المستثنى منه مذكور
وهو النكرة المنفية في لا صلوة بطهور برفع على البدل او بكونها النصب على الاستثناء
كما في لا اله الا الله كذا في شرح الشرح و قيل في الجواب عن قول الشارح انه لما جعل المستثنى منه

في التقدير الاول هو النكرة المنفية التي هي اسم لا بل خبرها المقدر الذي هو حاصلة على
ما صرح به اولا حيث قال يستثنى من حاصلة خبر لا لا صلوة وانما جعل كذلك لتصريح المصنف
اول البحث بانه استثناء مفرغ وانما يكون مفرغا اذا كان مستثنى منه مقدرا او يكون
جملة مستثنى من حاصلة التي هي الخبر دون النكرة المنفية التي هي الاسم مع انه مستقيم لا خلاف
لا نظم الكلام كما لا يخفى على من له فطرة سليمة لا يوافق ما في الشرح حيث قال
فيطرد فان كل صلوة بطهور صلوة حاصلة قطعا اذ لو كان الاستثناء من
حاصلة لقال فان كل صلوة حاصلة بطهور واما ما ذكره الشارح في تفسيره ما في
شرح الشرح و هو ان المراد ان الحكم الذي اخرج منه المستثنى هو ذلك وكذا المراد
من قوله المستثنى من مثبت موجب في التقدير الثاني اذ لا يمكن ان يكون المعنى ان المستثنى
الذي هو الفعل مستثنى منه و ما اعتذر به من قبل الشارح انه اختص بالمصنف حيث
صرح بكونه مفرغا فلا يكون نحويا اذ يمكن توجيه كلام المصنف بانه انما قال بعد ذلك
على احد التقديرين على ما اشار اليه الشارح هذا او يستفاد من كلام هذا القائل
توجيه آخر للشرح و هو انه لم يتعرض للاشكال في جانب النفي الا في التقدير الثاني
ولا يخفى ما فيه فان قول الشارح و هو ان لا يكون بلا طهور صلوة اشارة على
التقدير الاول كما ان قوله وان لا يثبت بوجه اه اشارة على التقدير الثاني
فتأمل اقول الوجه في توجيه الشرح ان يقال ليس مراده ان الاستثناء مفرغ على
التقديرين بل مراده انه يرد ههنا اشكال من جهة عموم المستثنى منه على التقديرين

الظاهر ان القيد الثاني لاخراج السبب لا حاجة اليه لانه خرج بالاول بناء على
جواز تعدد الاسباب لشيء واحد ولو نوقض بما اذا لم يتعدد فنقول المراد عدم الوجود
بدونه لنوعه حتى يتناول الشرط السببية للسبب اللهم الا ان يقال انه ينتقض
بالقدر المشترك بين الاسباب كما لا هذا القيد فهذا القيد لاخراج ذلك فتامل واعلم
انه لو اريد بالمشروط الشيء دون مفهوم المشروط على ما حققه الشارح لدفع الدور
يصدق التعريف على العلة المادية والغائية وكذا يصدق على المسبب بالنسبة
الى السبب اذ لا يوجد السبب المعين عند وجوده لجواز وجود سبب اخر وكذا يصدق
على اللازم الاعم الذي لم يكن بينه وبين ملزومه علاقة التقدم والتاخر الا
اللهم الا ان يراد بعدم وجوده بدونه ان يكون متاخرا عنه بالذات فيندفع
النقض في الثلثة الاخر ويمكن التزام كون الغائية شرطا في هذا الاصطلاح
لكن يبقى الكلام في العلة المادية والتزام كونها شرطا بعيد لانهم جعلوه مقابلا
والركن فيقال للصلوة اجزاء واركان ولها شرائط و قد يجاب عن الاول
اقول وقد يمكن الجواب عنه بان الشرط ههنا ليس بمعنى المصدر الذي اشتق منه المشروط
ثم لو قال انه توقيف الشيء بما يساويه في الخفاء لكان له وجه ثم لا يخفى ان النقض
انما يرد لو لم يرد بالمشروط مفهوم الظاهر اذ لو اريد ذلك حتى يرد النقض الاول
لم يرد اذ المتبادر من كون المشروط لم يوجد بدونه ان يكون ذلك شرطا
بالنسبة اليه وجزء السبب ليس بسبب شرطا له لكن لا حاجة على باقي القيود فتدبر بل

وذلك مثل الاشكال في المستثنيات المفرغة من جهة عموم المنفي على ما هو المشهور
ولا اختصاص له بهذا الموضع وعلى هذا فلا دلالة للكلام على ان في كل واحد من
التقديرين بل ولا في احدهما كان الاستثناء مفرغا وعلى هذا كان الاشكال في
التقدير الاول ليس بعينه مثل الاشكال في ما زيد الا عالما بل كان نظيرا له وهذا
بناء على ان يجعل الصلوة اعم من الصحيح وغيره ولو اختصت بالصحيحة لا يندفع
هذا وجه اخر لدفعه ولا بد من حمل الكلام على هذا والا فكيف يتصور مثل هذا الغلط
من مثله اقول وههنا كلام اخر وهو ان في التقدير الاول وان لم يكن الاستثناء
مفرغا ظاهرا لكن عند التحقيق يظهر كونه مفرغا بيان ذلك انه اذا قيل لا صلوة حاصلة
الا صلوة بطهور فليس المستثنى هو الصلوة بالذات بل ما هو قيده وهو التلبس
بالطهور واذا كان كذلك كان المستثنى منه ايضا عند التحقيق ما كان صادقا
عليه وهو التلبس بشيء مثلا فرجع الكلام الى انه لا يحصل الصلوة الا متلبسة بالطهور
فعند التقدير كان الكلام هكذا لا يحصل الصلوة متلبسة بشيء الا بالطهور و
الشارح المحقق نزله الى المعنى وحقيقة لان ظاهر الكلام على ما يقتضيه الدقيق
وتكرار التحقيق فحكم بكونه مفرغا فظهر صحة ما قررنا من قول القائل ما زيد الا عالما
الا زيد الكاتب فان المستثنى منه ليس هو زيدا وكذا المستثنى بل يرجع المعنى
الى قولنا ليس زيد حاصلا على صفة الا صفة الكتابة فتامل فعند هذا التقرير
يظهر ان الاشكال في مثل ما زيد الا عالم ولا يلزم ان لا يوجد منه

يصح اذ معرفة كون شيء مشروطا بالآخر لم يعلم معناه بعد ولم يكن متميزا عن كونه
سببا المراد بالكل ان جزء السبب قد يوجد المسبب بدونه اه قال في شرح الشرح
هذا في غاية السقوط لان المراد جزء السبب المتحد على ما صرح به الآمدي اقول يمكن
الجواب بان المراد بما لا يوجد الشيء بدونه انه لا يوجد بدونه مطلقا اي بتقدير
نوع ذلك ان لا يوجد الشيء بدونه وهذا في الشرط صحيح دون جزء السبب المتحد او لم
وجود المسبب بدونه اما بالنظر الى خصوص المادة لا مطلقا فان قلت كما يتعدد
السبب يتعدد الشرط فما وجه قولهم لا يوجد الشيء بدون الشرط ويوجد بدون السبب اي بدون
من غيره قلت عند التعدد كان الشرط هو القدر المشترك بين الجميع اذ يصدق على مفهوم
الشرط اصطلاحا انه لا يمكن تحقق الشيء المشروط بدونه واما عند تعدد السبب فيحكم
ان كل واحد سبب اذ المعتبر في كون الشيء سببا اصطلاحا ليس الا الاستقلال ح
لوجود مسببه ولا يخفى ان كل واحد معين من هذه كذلك والسر في ذلك ما تقرر عند ارباب
المعقول ان الفاعل الواحد بالعدد لابد ان يكون واحدا بالعدد اذ الفعل ينتقض
عن ان يكون يحصل الفاعل دون معلوله بخلاف الشرط وذلك لان المعقول ان
يكون مفيدا الوجود معدوما ولم ينتقض ان يكون غير مفيد الوجود للمعلول الموجود
غير موجود كعدم المانع ففي صورة التعدد كان لكل منها يصلح للفاعلية والسببية ولهذا
جعلوا الصورة الجسمية بمعونة شريكة الفاعل البسيط وشرطا له وجعلوا انا انها
المفارق فتأمل فجزء السبب في شرح الشرح لكنه منتقض بالسبب ضرورة توقف تأثير الشيء

على تحقق ذاته ولا اختلاف في انه مناقشة في العبارة والا فتوقف ذات الشيء على
نفسه يعني انه لا يوجد بدونه ضروري اقول المتبادر من توقف الشيء على الشيء ان
يكون متأخرا عنه بالذات ولهذا فسر ارباب المعقول العلة بمعنى الاعم بما يتوقف
عليه الشيء وتأخر الشيء عن نفسه ضروري البطلان ولو سلم انه بمعنى الاستلزام فلا
خفاء في ان المتبادر من استلزام شيء لشيء ان يكون متغايرين فبعد حمل الكلام
على ما هو المتبادر منه يتوجه النقض فتأمل وقد يدفع بان المتبادر كونه مغايرا للمؤثر
اذ المحوج الى السبب هو الحدوث اقول لو كان كذلك وكان للواجب صفات
زائدة قديمة مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات فيلزم اما كونها واجب
الوجود فيتعدد الواجب بالذات او كونها ممكنا مستغنيا عن المؤثر وح يلزم
انسداد باب اثبات الصانع فتأمل لا على جهة السببية اقول فيه نظر
اذ قد يتخلف المسبب لانتفاء الشرط مع بقاء ذات السبب فيلزم اما القول بان نفي
الشرط سبب لتغييره فح يخرج الشرط عن التعريف واما القول بوقوع شيء بدون
السبب ولعل المراد بنفي السببية نفي سببية ذلك الشيء الذي يستلزم نفيه
نزاع لان سببية الشيء للشيء ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والجزاء
اقول ما دخلت عليه ان في اللغة المتعارف ما يستلزم وجوده وجود شيء آخر
هو الجزاء ولا يكون نفيه مستلزما لنفي ذلك الشيء الآخر فلا يصدق عليه تعريف
الشرط ولهذا لم ينتج في القياس الاستثنائي المتصل الا وضع المقدم ونفي التالي

على ما مر ولو كان المقدم شرطا بهذا المعنى والجزاء مشروطا لم يكن الامر كذلك بل يجب
عكس هذا لان نفي الشرط مستلزم لنفي المشروط ووجوده غير مستلزم لوجوده ووجود
مستلزم لوجود الشرط وعدمه غير مستلزم لعدمه نعم يتجه ان يقال ان الشرط ليس بهذا
الاصطلاح بل انما ذلك باصطلاح النحو لكن يقرب من المسامحة بان يكون المراد
من الشرط مدلوله ومسماه ففيه خلط بين الاصطلاحين وقول الشارح الشرط اللغوي
صار يستعمل في السببية غالبا وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب صريح في ان المراد
بالشرط اللغوي هو الجملة او الكلام الذي كان من قبيل هذا لان الشرط المذكور المجرد
ليس كذلك فتعين تسليم الشرط على الشقة ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يقال ان المقدم ما شرطا في
فتامل   يخرج بالولادة اي الولادة تجعل شرطا للوصل لعتق وذلك لانه على ذكره التحرير
كان السبب تاما فلا يخرج فتامل   وطلاق كل جزء له بوقوع الا فمتعلق بكره
الشرط احد الامرين وكون الجزاء ايضا احد الامرين لا على التعيين ليس بتحقق طلاق
احديهما المعنى التي دخلت و في هذا المثال او لا في المنهاج حيث اختص بعدك الشرط
والجزاء في صورة يكون ذلك الواو ثم لا يخفى ما في القول الثالث من التحكم حيث جعل الشرط
المجموع والجزاء احدهما مع عدم الاختلاف في اللفظ   والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل
اقول التحقيق يقتضي ان يكون المقدم جزءا حقيقة اذ لا يخفى على من راجع وجدانه
لو قال اكرمك ان دخلت الدار لا يتبادر في البناء اكرمك مرة اخرى ولم يكن [illegible] تعلق
الشرط باكرمك المقدر بل بهذا الملفوظ وما ذهب اليه علماء البصرة من تقدير جملة اخرى

هو الجزاء فليس الا لمجرد رعاية جانب اللفظ وحفظ صدارة كلم الشرط والحق ان
يجعل اللفظ تابعا للمعنى دون العكس مع ان ينبغي ان يكون لصدارة كلم الشرط وقوعها
صدر الجملة في نحو الشرط نظير ذلك ما قالوا في صورة تقديم الفاعل مثل زيد قام
ان في قام ضميرا مستترا هو فاعل قام رعاية لكون الفاعل واجب التقديم والحق ان
يكونه اذ لم يفهم من زيد قام الا ما يفهم من قام زيد ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم
والتاخير وينبغي ان يعلم ان العرب الذي لم يسمع قواعد النحو لم يفرق بينهما ولم يفهم
من زيد قام معنى زيد مرة اخرى والحق ان ههنا ايضا مع علماء الكوفة حيث جعلوا
زيدا المقدم فاعلا للفعل ولم يجعلوا تقدير ضمير فتامل   الى يجوز التخصيص بالعقل
لم يجعلوه من المخصص المنفصل وقد جعلوه ثلاثة العقل والحس والدليل السمعي
الحاكم مطلقا هو العقل والحس كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه عام يتناول
السماء والشمس والقمر مع انه يعلم حسا انها لم تؤت هذه الاشياء   والحق انه يصح
التركيب بلحاظ اللغة لما كان يقتضي ظاهر جواب الذي في المتن تعين التركيب لم يصح
ارادة العموم من جهة اللغة وانما يصح ذلك عند الافراد وليس كذلك اذ حالة التركيب
يصح ارادة العموم ايضا من جهة اللغة نعم يلزم الكذب واي لم بانه كذب لا بد الاحتراز
عنه بالحمل على انه مخصص اذا هو العقل دون اللغة وذلك ظاهر فالحق انه يصح
فالحاصل انه كان تساهل في تخصيص العام في شرح الشرح ليس على اطلاقه بل اذا
كان موصولا واما اذا كان متراخيا فنسخ فقد [illegible] ولهذا يكون العام قطعيا

فيما بقي لا ظنيا كالعام الذي خص منه البعض ثم انه لم يبين حكمه ما اذا علم المقارنة
وذكر في المحصول انه يجب ان يكون الخاص مخصصا للعام وفي اصول الحنفية ان حكم
المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو حكم التعارض بثبوت كل قدر ما يتناوله
لكن لا يخفى ان حكم المقارنة بمعنى المعية انما يتصور في فعل خاص للنبي صلى الله عليه وسلم مع قول
عام وقد وقع كثير في الشرع وههنا ابحاث الاول ان الاحتجاج بالآيتين
انما هو على النافين مطلقا واما على القائلين بالتفصيل فانما يكون لو كانت
آية الحمل بعد آية التوفي في النزول وكذا الكلام في الآيتين الاخيرتين واما
التخصيص انما هو بالآية لا بدليل فمعلوم قطعا من ان الاصل عدم التغير الثاني انه ان
اريد بالتخصيص ان وجوب العدة بالاشهر مقصور على غير الحامل فهذا مما لا نزاع
فيه وان اريد انه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين
على ان المتاخر ناسخ للمتقدم في حق ما تناوله لكن اثر ذلك النزاع انما يظهر عندهم
لان العام بعد التخصيص يصير ظنيا فيما بقي وبعد النسخ يكون قطعيا كما كان وعندنا
العام ظني بعد سواء لحقه نسخ او تخصيص او لم يلحقه الثالث ان مقتضى تفصيل الحنفية
بعض ادلة الث في ان المخصص يكون خاصا البتة وليس بلازم فاولات الاحمال
ايضا عام لكن يكون خاصا بحسب كونه متناولا لبعض ما يتناوله العام لكن مثل هذا
الخاص لا يكون قطعيا عند الث فيه فلا يتم استدلاله الثاني انه اقول البحث
الاول متوجه فاراد المص بهذا الدليل رد مذهب المفصل وايضا ربما اعد ذلك

مثالا اولهما في سورة الطلاق وثانيهما في سورة البقرة وقد روي عن عبد الله بن مسعود
انه قال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في البقرة واما الآيتان
الاخريان فلما روى صاحب الكشاف ان المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا ولو
كانت الآية متقدمة كانت منسوخة على مذهب المفصلين لكن في عبارته قلت ولو
ان يقول ثانيهما لو كانت آية التوفي بعد آية الحمل في النزول وقد وقع في بعض النسخ
هكذا لو كانت السورة التي فيها آية التوفي بعد آية الحمل وح لا اعتبار وذلك لان
الآيتين وان كان عموم من وجه لكن في الكتاب جعل آية الحمل مخصصا لآية التوفي
وآية التوفي ماخوذة على انها عامة واما البحث الثاني فاقول في جوابه الدلالة على
ان التخصيص على طريق النسخ لا يصح لكن الوجهين وعند هذا اظهر حال احتجاج الحنفية على
ان المتاخر ناسخ للمتقدم في حق ما تناوله واما البحث الثالث فاقول في جوابه المراد
بالخاص ما يكون خاصا بالقياس الى ذلك العام وان كان في نفسه عاما بل وان كان
له جهة عموم بالقياس الى ذلك العام لكن المعتبر جهة خصوصه كما في نحن فيه كما اشرنا
اليه آنفا وح نقول الكلام فيما اذا كان الخاص منافيا للعام في الحكم حتى يكون معارضا
له واما اذا وافق الخاص العام في الحكم فصحيح انه لا تخصيص للعام عند المص والجمهور
فانه اذا قيل اكرم الناس بعد قوله لا تكرم الجهال فاذا عمل بالعام بطل حكم الخاص مطلقا
بحيث لا يتناوله فردا اصلا وظاهر ان دلالة الخاص الذي كان عاما في فرضنا كهذا
المثال على ثبوت فرد ما في محله قطعي ثم محل التخصيص ان يكون الحكم بعد الاكرام مفصلا

على بعض واما انه ثابت لبعض الجهال مغلطو واذا اعمل الخاص فانما يبطل عموم
العام ودلالته على العموم ظاهر لا قطعي وهذا في صورة يكون الخاص اخص مطلقا
من العام وفي صورة ان يكون خاصا من وجه كما في الآيتين نقول انه قايل بالفصل وقد
اجيب عن الثالث بان منع كون الخاص قطعيا والعام محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يحكم
بكونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة اختلف في كونها موضوعة للعموم كما عرفت
واقول هذا التوجيه مع بعده عن اللفظ وذلك لان القاطع والمحتمل حملها على ما ذكره
غير معهود بينهم غير تام لان الخاص ايضا كذلك فيه فرضنا انها عام ايضا وكان الحق ان الالفاظ
العامة التي اختلف في كونها موضوعة للعموم الذي هنا على ان مجرد ذلك لا يرجح وهو كون
احد اللفظين لا يختلف في معناه الموضوع له المراد واللفظ الآخر يختلف فيه مع ان
الحاق المعنى المراد وهو المعنى الظاهر من اللفظ الذي كان اللفظ حقيقة فيه لا يصير سببا
لان يعمل به دون الآخر فتأمل الجواب الخصوصية زيدا اقول هذا الدليل من قبل
القايل ان العام بعد الخاص ناسخ له والدليل الخاص مخصصا له واما الخاص بعد العام المخصص له
انما فما معناه وسيصرح بذلك عند قوله وكلاهما كما لو تأخر الخاص في قوله بل يجزم بالتخصيص
اشار اليه في شرح الشرح ايضا وقد نقول انه منقوض بما اذا تأخر الخاص فانك اذا
قلت لا تقتل المشركين كان بمثابة ان تقول لا تقتل زيدا فاذا قلت بعده اقتل
زيدا كان نسخا والجواب الجواب لان التخصيص اولى من النسخ اقول الاستناد من
دليل مستقل على المذهب المختار وذلك بان يقال لو لم يخصص العام بالخاص لزم

العام او اذا كان العام ناسخا للخاص في صورة تأخر العام او كان الخاص
ناسخا للعام في صورة تقدم العام والتخصيص اولى من النسخ بوجهين فيجب
المصير اليه لكان مخالفا لقوله لتبين للناس فان قلت لا نسلم
ان ذلك لا يدل على حصر التبيين في الرسول منه فلا ينافي في كون الكتاب مبينا
ومخصصا له ايضا فالجواب انه يفهم منه كونه عم مبينا لجميع ما نزل من الكتاب
على ما يدل عليه اسم الموصول فلو كان الكتاب ايضا مبينا يلزم تبيين المبين
وهو تحصيل حاصل فان الجمع بين الادلة ولو باعمالها بوجه
اولى من ابطال بعضها اقول الاستناد من دليل على حدة على المذهب
المختار فان القول بكون الخاص مخصصا للعام ابطال للعام من جهة
العموم لا مطلقا والقول بكون العام في صورة تأخر العام ناسخا
للخاص بالكلية والجمع بينهما الممكن اولى من الغاء احدهما بالكلية واعلم ان
الوجه الثاني لدليل المخالف يدل على ان الكتاب لا يصلح مخصصا للكتاب
والباقي يدل على ان العام بعد الخاص ناسخ له لا مخصص به ثم لا يوافق
الشرح للدليل الثالث بمعنى انه الواقع في المتن وهو ان المخصص للعام
بيان له فكيف يكون مقدما عليه وهذا الدليل ايضا من قبل القايل بان العام
بعد الخاص ناسخ له لا يمكن مخصصا به والجواب ان هذا استبعاد اذ لا يمنع ان
يرد الكلام ليكون بيانا للمراد بكلام الآخر يرد بعده وتحقيقه ما سبق من ان عموم

متقدم ذاته ورتبة في وصف كونه بيانا والاستدلال بقوله تبيانا
لا يخفى ان الاستدلال بقوله تبيانا لا يمكن ان يكون من جانب المتقدم بل من جانب الخصم
وح لا يلايم جعله فيما سبق بل الاصوب ان يقول بدله والاستدلال
بقوله لتبين للناس يكون دليلا اخر من جانب المتقدم وبه قال الائمة
الاربعة وقيل هذا عند الحنفية ليس على اطلاقه بل انما يجوز تخصيص الكتاب
عندهم بخبر الواحد اذا كان مشهورا وهو ما كان من الآحاد في الاصل ثم
انتشر فصار ينقله قوم بحيث لا يتوهم تواطئهم على الكذب لنا ان الصحابة
انهم خصوا على الناس حيث توقف في جوازه مطلقا وانما منعه ابن ابان
ستوقف على ان الامة لم تخص من قبل بقاطع وعلى الكرخي توقف على ان العام
فيها المخصص قبل بمنفصل والمراد بالمنفصل المتصل وغير المستقل وقيل
الاية الثانية ان التخصيص يرفع الدلالة اقول حاصله ان التخصيص لا يدفع
ثبوت متنه الذي هو قطعي بل دلالته الظنية فمن الحقيقة يلزم ترك الظني بالظني
ولما امكن ان يقول كون القران قطعي السند يكفي احدى به وانه لا يترك بما هو
ظني السند وهو السنة وقال في تقريره بعبارة اخرى وفي هذا التقرير فائدتان
احديهما انه اجرى ان في التخصيص كان جمعا بين الدليلين لا هو ترك لاحدهما
في التقرير الاول وثانيهما انه اثبت فيه من جهة رجحان من جانب السنة لكونها
قطعي الدلالة وذلك لما علمت ان دلالة الخاص قطعية بمعنى انا نقطع ان بعض

مراد الشارع ان كان له عموم ايضا فصار العام ظني الدلالة اي بالنسبة الى احاده
الباقية وخرج عن القطعية فتخصيصها بالظني يجوز بخلاف ما اذا لم يخص فانه قطعي
عنده كان قطعيا في مدلوله فلا يدفع دلالته القطعية بما يكون ثبوته ظنيا
وان كان دلالته قطعية بعد ثبوته وذلك لان الدلالة فرع الثبوت ولا يخفى
ما في بين عبارة المتن والشرح من عدم المطابقة فتامل والعام قطعي يعني
العام الذي قد خص من قبل بالمتصل لم يضعف بسبب صيرورته مجازا حتى يكون
تخصيصه بخبر الواحد اذ عنده ان المخصص بالمتصل ليس مجازا انما المجاز المخصص بالمنفصل
على ما مر من مذهبه لتضمنه نصا مخصصا وان كان ذلك النص علم بالقياس
وذلك لان القياس ليس مثبتا للاحكام بل مبينا انما فتدبر لا يرجع اي
ابو سعيد بل كان مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع و
التخصيص قد يكون بغيره من العقل وغيره من الاجماع واما من جهة المعنى فلا فرق
اذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بما تضمنه من النص
بمفهوم قوله اذا بلغ وهو انه اذا لم يبلغ فليس بمحل حينا ولم يعكس بان يكون هذا
مخصصا بصورة التغير وذلك لان الكثير والقليل متساويان في انه اذا لم يتغير
يحل حسا فلم يكن لذكر النسرة فائدة ح كما يخصص الكتاب بالمتواتر بخبر الواحد
وان كان القوة والضعف هيهنا من جهة السند وفيما نحن فيه من جهة الدلالة ثم
هذا التقرير للجواب مبني على ما مر من التقرير الاول للغير الاول في جواب قوله ثانيا العام

وهو الكتاب قطعا او اما على التقرير الثاني الاول وهو الحق فينبغي ان يقال ان
في كل منهما قوة من وجه فمنها تخصيصه بتحقق القوة في الدلالة من جهة السند وفي السند
من جهة الدلالة لكونهما خاصا وهو اضعف في ذلك لان هذا المجموع لم يتحقق
في غير هذه المادة المخصوصة واعلم انه لا تعارض بين القول الاول ودليل الاخر
فلم يتصور كون احدهما مخصصا للاخر ما لم ينضم اليه العقل والعقل فقط وان كان
معارضا للقول الاول العام له عم لكن لا في حق الامة والكلام فيهم وشمل
بنص على التاسي بعبرة اخص فكان يعمل به اقول للقائل ان يقول بل بنص على
الاول فيصير الاول اخص فيعمل به ورجح ذلك بانه جمع للقول الاول مع دليل
الاتباع وعلى ما ذكره يلزم ابطال القول الاول بالكلية والجمع اولى من الابطال
فيبقى حكمه على الاول فتامل فالمختار انه لا يتعدى اي لا يجب ان يتعدى الا ان
لا يتعدى او مع العام لعدم الفارق بتعدى لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وان لم يتبين جامع بل وان لم يتحقق احد من وجوه ثلثة فالاولانه معا من
والاخيران وان كانا متعارضين لكن ليس مثل قول بعضنا وجه رابع وهو ان من
كون دليل المخصص كان قطعيا انما يحصل بهذا الدليل الذي ذكرت وهو
على تقدير تمامه انما يفيد الظن لا القطع فلم يحصل للمجتهد القطع بتحقق الدليل
المخصص بل انما يحصل له الظن اجمالا بان ههنا دليلا وكذا الظن اجمالا بان ههنا
دليلا قطعيا فيكون الظن اجمالا بان ههنا دليلا ظنيا اذ لا فرق بينهما بالاجمال

وذلك بان يقال الغالب المظنون ان المعنى بالعادل العارف لم يخصص بالمجهول
له دليل مخصص صحيح والحق ان الاعتقاد بان ههنا دليلا اجماليا لا يكفي ما لم يحصل معرفته
بعينه وايضا ربما ظن دليلا ظنيا قطعيا وليس كل شيء الواقع هذا الكل الظاهر ان
القطعيات محصورة محفوظة لا اختلاف فيها فتامل ان ذلك تخصيص للاسم
بذلك المسمى عرفا اقول لا باعث على كون النقل نحو لا على خصوص نقد البلد الا
ان استعماله اغلب فكان العام يتحقق الاكثر في ضمنه فاذا استعمل انصرف الى
ما هو الاكثر من وجوه في ضمن هذا الفرد ولا يخفى ان هذا يجري في الطعام بعينه فلفظ الطعام
بسبب العادة جرت بتناول البر صارت اكثر استعماله في الموضوع له في ضمن هذا
الفرد انه صار اغلب في قول الشيخ والغرض ما نا ومع في غلبة العادة فقط لا يجدي
لان كلام الخصم ان غلبة العادة يجب لغلبة الاسم كما في لفظ النقد ونظايره ويعلم
بالاستقراء ان في جميع المواد كان كذلك فتامل واين احدهما الاخر هذا السند
للمنع والا فيمكن دفعه بان مقصوده انه لما جاز ذلك في المطلق فيجوز في العام
القول وانت تعلم انه قياس في اللغة فعلى تقدير كونه استدلالا يتوجه هذا ايضا فتامل
فيه وصيرورته مجازا في وجه الاكثر اقول هذا مبني على ان الضمير وضع لان يراد
به ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لان يراد ما اريد بالمرجع وان كان مجازا
لم لا اريد بالاسم الاسناد المجازي وبالضمير المعنى الحقيقي لذلك الظاهر كان الضمير حقيقة
والظاهر مجازا او بالعكس بل لا اريد بالظاهر معناه الحقيقي وبالضمير معناه المجازي الا ما

بالعكس فلا كلام في كون الضمير حقيقة و مجازا ان يكون المراد منه المعنى الحقيقي للمرجع
او المجازي له وههنا احتمال اخر لا يخلو عن قوة وهو ان يكون اتصاف الضمير بالحقيقة
والمجاز باعتبار ان يراد بهما اريد بمرجعه فاذا اريد بالمرجع المعنى المجازي له و
بالضمير المعنى الحقيقي له كان الضمير مجازا ايضا وكذا يكون الضمير مجازا في حكم و
التحقيق ان مخالفة الضمير للمرجع سبب لكونه مجازا على ما فهم من كلامهم في هذا
الموضع وغيره وهذه المخالفة يحتمل امرين احدهما ان يراد به ما يخالف ظاهر لفظ المرجع
وثانيهما ان يراد به مخالفة ما وضع له المرجع وبناء هذا الكلام على الثاني واما
قوله فغايته ان ظاهر الضمير ان يكون منصبغا على الوجهين وقيل المراد يكون الضمير
مجازا انه اذ كان بخلاف الظاهر لان الظاهر ان يرجع الضمير الى اللفظ باعتبار جميع
مدلوله وعوده الى البعض من مدلوله كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى على خلاف الظاهر و
انما ذكره بلفظ المجاز للمشاكلة بناء على ان العام الظاهر اذا اريد به الخصوص كان
مجازا اقول لا يخفى ما فيه من التعسف وايضا الفرق بين الاية وما نحن فيه ظاهر فتدبر
ان الضمير كاعادة الظاهر في شرح الشرح قد منع ذلك فالاولى المعارضة
بانه لو خصص الاول يلزم مخالفة الظاهر وايضا فتعارضا والترجيح معنا اقول لا
يخفى ما في هذا المنع من مخالفة اداب المناظرة ويمكن دفعه بالعناية ثم المراد من
الاسم الظاهر المعرف باللام وقد قالوا انه كالضمير الغائب فقد صرح الشيخ في التلويح ببعض
اول بحث التشبيه الفرق بين الضمير واعادة الظاهر يلزم تخصيص الظاهر

او الضمير القضية منفصلة مانعة الخلو وكان المعنى يلزم اما تخصيص الظاهر مع الضمير
اذ الضمير مخصص او تخصيص الضمير فقط على اختلاف المذهبين فمعنى قوله دفعا
دفعا للمخالفة انه ان حكم بشيء فلا بد من الحكم بتخصيص الاول مع الثاني او الثاني فقط
حتى لا يلزم الحكم بما يحكم بفساده وكان احداث مذهب ثالث اقول وعلى هذا يندفع
ما في شرح الشرح ان الظاهر السابق على النظم هو ان المراد دفع المخالفة بين الضمير والظاهر
الذي مرجعه فيرد الاعتراض بان دفع تلك المخالفة انما يكون بتخصيص الظاهر وتعميم
الضمير لا تخصيصهم ثم قال ويمكن الجواب بان المراد انه لا بد منه دفع المخالفة بين الظاهر
والضمير من تخصيص الظاهر بالمرجعيات وتخصيص الضمير بها بان يرجع الى جميع المطلقات
ثم يجعل بحسب الحكم مقصورا على الرجعيات وحاصل جواب الاستدلال ان تخصيص
الظاهر يستلزم تخصيص الضمير من غير عكس فتخصيص الضمير لقلة المخالفة فيه يكون ارجح و
لما كان ضعيفا بناء على ان الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا اريد
بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه قال ولو سلم فالظاهر
اقوى فيكون الضمير الاضعف اولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر اقول على
ما ذكرنا سابقا ان الظاهر في الضمير ان يراد به المعنى الظاهر وان لم يكن مرادا بالمرجع فيحمل
ذكره من الضعف في الضمير كلفظة عام استعمل في الخاص وهو المراد بالتخصيص وقد
عرفت ان بناء الكلام على هذا فتدبر نزلت منزلة نص خاص قال الشيخ
شرح الشرح لا يخفى ان المراد انها كالنص اذا اثبت عليتها بالنص كالاجماع اذا

يثبت بالاجماع لكنه سكت عنه لما سبق ان التخصيص بالاجماع انما هو بتضمنه نصا مخصصا واما بالقياسات التي ليست كذلك فلا يخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص بها الا لما ذكر من الاستدلال لانه ضعيف اقول ينبغي حمل الكلام الشامل على معنى يتناول القسم الثالث وهو ان لا يكون منصوصة ولا مجمعا عليها بل يكون الاصل فيه مخرجا من ذلك العام وذلك مثل ما يكون دلالته قرينة من دلالة النص وح يتناول ما يكون العلية ثابتة بالاجماع من غير حاجة الى ارتكاب ان الاجماع متضمن للنص ثم الاستدلال على عدم جواز القياسات التي ليست كذلك للعموم بعدم الدليل على الجواز غير سديد لان عدم النظر بالدليل بل عدم الدليل في الواقع لا يدل على عدم المدلول على ان الجواز هو الاصل اقول والوجه في ذلك ان الدليل الاخير الذي ذكره المص على مذهب الجبائي يتم فيما عدا القياسات المذكورة على ما سيظهر من جواب المص دليل المقدم ولعل المص ذكر بعد الالف عند ابطال اصحها ان ابطال اصله وعينه لا ظاهره والا فالمخصص مبطل ظاهر العموم يرجحان على النص وهو قوله حكمي على الواحد اقول فيكون دالا اولا فلان هذا النص انما هو في الاحكام والمسئلة ان القياس يخصص العموم المرمن ان يكون حكما ام لا الا ان يقال المقصود بالذات منها ما يتعلق بالحكم فلا باس في تخصيص الكلام به واما ثانيا فلان العمل بها بذلك النص في الكلام في تخصيص القياس للخبر وتقديمه عليه في تخصيص نص بنص الا ان يقال المراد انه يقتضي تقديم

القياس الذي ذكرناه وعلى عموم الخبر وذلك بان يعمل بمقتضى القياس لا بالعموم سواء كان اثبات ذلك الحكم الذي هو مقتضى القياس بالقياس او بالنص لكن محل الكلام هو انه اذا كان القياس مما ذكر يلزم بمقتضى ذلك النص ترجيح ان يكون مخصصا للعام وتخصيص ذلك النص بما اذا علم عدم الفرق لا ينفع لانه جار في جميع الاقيسة واما ثانيا فلان هذا انما يصح اذا كان المراد بالعموم ما يكون بالنسبة الى المكلفين بخصوصهم والظاهر ان العام عند تخصيص المسئلة بما هو اعم من ذلك الا ان يخص بذلك وفيه تكلف ثم اقول الاولى في الجواب ان يقال حجية القياس ثبت بغير الاجماع على ما يجيء ولو سلم فيكفي لذلك كون الاجماع على ان القياس حجة في الجملة ولا يجب ان يتحقق الاجماع على كونه دليلا في خصوصيات الاحكام الا انه قد اختلف في حجية انواعه وفي شرائطه فلا يكون حجية كل نوع منه بكل شرط مجمعا عليه فتامل والكبرى ضرورية من الدين اورد عليه انه لو كان كذلك لكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات وانما الكلام في الجواز وايضا ان اريد بوجوب العمل قطعا انه لا يجوز الترك اصلا فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع او لم يقيد والقطع بهذا المعنى لا يقابل الظن وان اريد انه معلوم قطعا بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل عليه بل ربما يستدل على بطلانه بان الحكم الجزئي كوجوب النية في الطهارة ظني والماخوذ من الظني ظني كذا في شرح الشرح اقول يمكن الجواب عن الاول بان الضروري من الدين المختلف بالنسبة الى المكلفين فربما كان ضروريا بالنسبة الى جماعة وكان من جاحده منهم الا

كما فادون من لم يكن حضوريا بالقياس اليه وح نقول هذا حضوري بالقياس
الى جمهور المجتهدين وكون المنكر من هؤلاء بلتزم والجواب عن الثاني بعد ذلك
بعد اختيار الشق الثاني من الترديد وذلك لان نتيجة القياس اي حاصل من الصغرى
الوجدانية والكبرى البغيرية تعينية انما يحصل التعين لمن كان الكبرى حضورية
بالقياس اليه وهم المجتهدون كما ان الصغرى ايضا ليست وجدانية الا لهم دون غيرهم
وهو اليهم التفصيل ان المراد من وجوب العمل ان كان هو وجوب الاعتقاد بما
اوى اليه الاجتهاد يعني اذا حصل الظن بالاجتهاد بان الوتر واجب مثلا وجب
اعتقاد وجوبه وكان واجبا عند الله تعالى في الواقع وهذا لا يتاتى الا على راى
المصوبة الذين جعلوا حكم الله تعالى تابعا للظن المجتهدين دون غيرهم وان كان
المراد انه اذا ظن وجوب الوتر وجب عليه ان ياتي بها على نية الوجوب فذلك
حق وبيانه هنا ان المجتهد اذا ترجح عنده القياس على الخبر صار القياس مظنونا
والخبر من حيث العموم موهوما فاذا عمل بما هو مقتضى القياس يلزمه التخصيص
ومعنى ذلك كونه حصته محكومة وهذا انظر فيما ذكره في المنهاج ان لكل شئ
حقيقة هو بها هو فالدال عليها هو المطلق   من غير تعيين ان ازيد معهم
التعيين لعينه وقد احتمال الخصوص كثيرة كان هذا التقييد مجرد التاكيد او التخصيص
وان اريد انه لا بيان وقد كونه معلوما ومعهودا فيخرج العهود الذهني وكلام
يدل على انه مطلق فتذكر   وقد يطلق المقيد على معنى آخر لا يخفى انه هذا

الا انسب لما فيه المخصص فتذكر   وان كان الظهار والملك الصنوا
وان كان العتق والملك لان الظهار موجب للحكم   واما انه بيان لا
ان المقيد المتاخر بيان للمطلق وان المراد منه ذلك المقيد وليس بناسخ للمطلق
المتقدم فلانه لو كان اه اقول التحقيق الثاني ان التقييد يرجع الى نوع تخصيص المطلق
بمنزلة العام والمقيد بمنزلة الخاص واذا كان كذلك فينبغي ان يكون الامر في كون المقيد
المتاخر ناسخا للمطلق المتقدم عند الخصم وفي عكسه لا يكون المتاخر ناسخا للمتقدم
بالاتفاق على عكس ذلك لما تقدم ان الخاص بعد العام بيان له وتخصيص للعام لا
الناسخ اتفاقا وفي صورة تاخر العام قد اختلف فيه والمختار انه ليس بناسخ
وعند الخصم كان ناسخا   بان في التقييد حكما شرعيا هو وجوب ايمان الرقبة
اقول فان قلت سيجيء ان التقييد نوع تخصيص كما ان في التخصيص رفع بعض
الحكم الاول لا رفعه كذا في التقييد لما الفرق بان في التخصيص رفع بعض الحكم
الاول مما ان يتناولها اللفظ على البدل وايضا في التخصيص لما كان حكما
مخالفا للحكم العام لو كان مشتملا على حكم جديد لم يكن ثابتا ذلك الحكم قبل ذلك
بل الكل انه ثبت قبل ذلك نقيضه قلت الكلام فيما اذا كان المقيد والمطلق
متباينين وكذا العام والخاص المقيس عليه واذا كان الخاص موافقا للعام في
الحكم منطوقا ومفهوما فلا يشتمل على حكم جديد لكن للقايل ان يقول بين الكلام
لانه تقدم ان العام اذا وافق الخاص منطوقا ومفهوما لم يكن مخصصا له

ولا يكون ثمة تخصيص وبناء الدليل والجواب على ان ههنا تخصيصا ولهذا كان
في الجواب اما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الاول فلا بد ههنا من ان يعتبر
الخاص مخالفا للعام اما في المنطوق او في المفهوم وح يتم ما ذكرنا من السؤال
ولا يندفع بما ذكرت من الجواب ويمكن ان يقال المراد من التخصيص ههنا ذكر الشئ
الخاص لا ان ههنا عاما ثم خص بعض من حيثما ولا انه يجعل ما هو المصطلح واراد
بقوله فهو دفع لبعض الحكم الاول ان بعض الذي كان داخلا في الكلام الاول
لم يكن داخلا في هذا الكلام مما وافق الخاص العام في الحكم حتى يصح قياس المقيد
الموافق للمطلق في الحكم الثبوتي عليه فتدبر   ومن الثاني مثله وهو ان
التقييد المتأخر عن الاطلاق اثبات حكم لم يكن كايجاب ايمان الرقبة مثلا في الكفارة
العكس فانه لا يثبت حكما لم يكن لان وجود المطلق قد كان ثابتا مع الزيادة
ولا يلزم ح كون اثبات حكم منافيا لحكم نسخا كون ما ليس كذلك نسخا وان كان فيه
المنافاة هذا اظهر بالتأمل وهو المماثل لما سبق وان كان يلزمنا قد منعه
مجال كونه حكم شرعي اقول اللائق ان المناقشة منع قوله فانه لا يثبت حكما
فذلك بان يقال بل يثبت حكما لم يكن هو جواز كون الرقبة كافرة فيه اذا حكم
رافع لحكم هو وجوب ايمان الرقبة فيكون نسخا واقول يمكن ان يقال المطلق
اذا وقع بعد المقيد حمل على المقيد بقرينة سبق مقيد الا انه اكتفى بتقييده سابقا
فيذكره لا يثبت حكم مجرد بخلاف ما اذا ذكر المطلق اولا فانه محمول على الاطلاق

الكان

وكان يجري كلا منه فاذا ذكر المقيد بعده وعلم انه لم يجز الكافرة كان هذا حكما
مجردا لم يكن قبل وهذا الكلام لبيان الفرق وان لم يتم اذا كان في مقام الذكر
لكن يتم في مقام المنع كما لا يخفى فتدبر   الجواب انه لا نسلم لم اذا تقدم المقيد
اقول على ما عرفت انه لا يقدر على دفع ذلك النقض فانه اذا ذكر المطلق بعد المقيد
يحمل على الاطلاق فهم منه المقيد بقرينة سبق مقيدا وهذا بخلاف العكس فتأمل واعلم
ان هذا الجواب بالنقض والجواب بالحل ان يقال المعنى المجازي انما لا يفهم من اللفظ
الا بقرينة وههنا كذلك   ثم افاد التحقيق الغرض من هذا التحقيق ليس
حل الدليل والنقض بل المقصود منه تحقيق ان التقييد مثل التخصيص فكما ان الخاص
المتأخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتأخر ناسخ للمطلق المتقدم
الباعث له على ذلك انه لم يتم الملازمتان في الدليلين المذكورين لافادة ان
المقيد المتأخر بيان لا نسخ على ما عرفت والجواب عن المعارضة المذكورة لافادة
انه ليس بيانا بل ناسخ حد ليان فاشار الى ما هو التحقيق واراد بالتخصيص في قوله الصحيح
تخصيصه بالمؤمنة او السائمة المعنى اللغوي للتخصيص المتناول للتقييد والتعبير
بذلك للايماء الى ما هو الغرض من جمع احدهما على الآخر وكذا عند قوله الا من تخصيص
المطلق وكذا التمثيل لذكر التقييد بما هو تخصيص العام فانه لما جعل التقييد تابعا
تخصيص للعام فانه لما جعل التقييد نوعا من التخصيص لم يبال باطلاق التخصيص على
التقييد وكذا المسامحة في التمثيل بما هو من قبيل تخصيص العام تنبيها على المشاكلة

المناسبة بينهما وقد نبه الشارح على ذلك بقوله وانت خبير حتى لا يتوهم انه تمثيل
حقيقة للتقييد فتدبر وعلى ما قررنا ظهر ان قوله فكما تقدم الخاص له صواب
فكما يوجد الخاص بيانا للعام فكذا يوجد المقيد بيانا للمطلق اى كما ان الخاص المتأخر
بيان للعام المتقدم فكذا المقيد المتأخر بيان للمطلق المتقدم وغاية توجيهه ان
يقال معناه كما ان الخاص المتأخر لتقديم في الاعتبار ويعمل به على انه بيان للعام
المتقدم لا نسخ فكذا في المقيد المتأخر ان هذا من تخصيص العام وذلك لان [illegible]
في الصور تعين نكرة في سياق النفي وبحث ما ذكرناه هنالك اشارة لا مسئلة انه
هل يجوز تخصيص العام بالقياس على الخاص لكن بما ذكرنا هنالك هو انه هل يجوز تخصيص
العموم بالقياس كتخصيص قوله خذ من اموالهم صدقة بغير المديون قياسا على
الفقير ولما ذكر تخصيص عام ليس محلا للتخصيص فلا ايراد دليل وسؤال وجواب
يصلح ايراده في هذا المقام كذا في شرح الشرح اقول يمكن الجواب بان مراد الشارح
بالعام المخصص في الموضعين الخاص وهو الفقير والمديون ولا يخفى ان الدليل الدال
على جواز تخصيص العام بالقياس بان قياسه خاص داخل تحت العموم على خاص آخر
تتجانسه وان الحكم الثابت للاصل هو عدم تناول الحكم المثبت للعام يلزم تنويع
للفرع بحرره هنا وذلك لان هذا انما يصح فيما اذا اثبت على الجامع بين المقيس والمقيس عليه
كالجامع بين الخاصين بالنص او الاجماع او خرج الاصل من ذلك المطلق والا لما
ظهر ترجيح خاص على القياس بل يعمل به ولا يعمل باطلاق الخبر ولا يخفى ان جريان الدليل المذكور

هنالك ساو وذلك بان تقابل القياسات اذ الكافات كلها نزلت منزلة النص
في افادة الظن فكانت مفيدة جمعا بين الدليلين وكذا يجري الدليل الذي ذكره
على مذهب الجبائي على انه لا يكون التخصيص مطلقا ههنا واياه اراد بالسؤال
واراد بالجواب ما ذكره من الاجوبة عن هذا الدليل فتامل ويمكن ان يراد بالعام
الذي ليس محل التخصيص العام المتحقق في النوع الذي لم يثبت تخصيصه بعد وبالعام
الذي هو محل التخصيص ما هو المتحقق في الاصل المقيس عليه مخرجا عن العام لكنه
وقع لا يبقى التكليف في اطلاق العام الذي ليس محلا للتخصيص وفي اطلاق العام
الذي هو محل التخصيص فتامل قيل هنالك اشارة على تخصيص العام بالقياس لانه اعم
من تخصيصه بالقياس على عام آخر هو محل التخصيص ومن تخصيصه بالقياس على عام
مخصوص بحكم مغاير لحكم العام كتخصيص قوله خذ من اموالهم صدقة بغير المديون
واخراج المديون عنه بالقياس على الفقير وكتخصيص قوله والزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بالحر واخراج العبد عنه بالقياس على الامة
بجامع الرق ويجب عليها نصف ما على المحصنات اقول تخصيص العام بالقياس في
المفهوم وان كان اعم من تخصيصه بالقياس على عام آخر ومن تخصيصه بالقياس
على عام مخصوص لكن ما ذكر هنالك كان مختصا بالقسم الاخير فالحوالة عليه تعسف ظاهر
فتدبر وهو غينا ول القول والفعل والمشترك والمتواطئ الا ان الاجمال
في المتواطئ من جهة ان استعماله في كل واحد من افراده بخصوصه مجاز فاذا تعين

صارفة عن الحمل على المفهوم الموضوع له اللفظ يحمل على خصوصيات الافراد فاذا
لم يكن قرينة معينة لبعضها حصل الاجمال اقول يرد على التعريف الذي اقتضاه
المقام انه غير مطرد لصدقه على اللفظ الذي يراد به معناه المجازي من غير بيان ذلك
المعنى اذ المراد بالدلالة الدلالة على المعنى من حيث انه مراد لا بمجرد الخطور بالبال
والا انعكس الحال في المشترك عند عدم البيان فانه مجمل مع انه يفهم جميع معانيه
يخطر بالبال عند ذلك الاوضاع على ما قالوا وسيصرح الشارح بانه ليس مجملا و
يمكن ان يجاب بان المراد تفهيم المعنى المراد اعم من فهم المعنى الذي كان مرادا
للمتكلم في استعماله بحسب الواقع اوكان مراداله بمقتضى قانون الاستعمال
اي بمقتضى قانون الاستعمال ان يكون مرادا وقانون استعمال اللفظ في المعنى
بلا نصب قرينة صارفة عن المعنى الموضوع له يقتضي ان يكون المراد المعنى الموضوع
له لا المعنى المجازي والمخاطب حين استعمال ذلك اللفظ بلا قرينة صارفة فهم
الموضوع له فهمه من حيث انه مراد المتكلم وان لم يكن مراداله في الواقع و
اللفظ متضح الدلالة على المعنى الذي ينبغي ان يكون مرادا بمقتضى قانون
الاستعمال وهو المعنى الحقيقي فلم يكن مجملا وهو غير مطرد ولا منعكس
في شرح الشرح يمكن دفع امثال هذه بالعناية بان المراد باللفظ الموضوع
بالشيء ما يصح اطلاق اللفظ عليه لغة وان لم يكن ثابتا في الخارج ويفهم
انه مراد لا مجرد الخطور بالبال لما سبق في بحث المشترك والمتشابه المجمل الذي

اقسام المتن وهو لا يحتمله لفظ اقول هذا الكلام حق لكن دفع الاعتراض الاول الوارد على
العكس بما ذكره غير صواب وذلك لان المعترض تمسك بعدم الفهم على فهم المعنى على انه مراد
اورد هذا النقض لفهم احد محامله لا بعينه لا لفهم كل واحد من محامله فنزاع
لو حمل على مجرد الخطور بالبال النقض كما يفهم كل واحد من معاني المشترك اذا اللفظ
المشترك عند اطلاقه يخطر جميع معانيه بالبال بالنسبة الى العالم بوضعه لها على ما صرحوا
بذلك وتوجيه النقض بعد هذا الحمل على ما ذكره ان اللفظ المشترك يفهم احد محامله
بعينه على انه مراد اذ عند الاطلاق علم المخاطب ان مراده اما هذا واما ذاك فاما
في الواقع ان يقال المراد تفهيم المعنى المراد فهم بعينه وههنا ليس كذلك لا يقال هذا النقض
يرد على تعريف المصنف اذ دلالته على احد معامله لا بعينه متضح لانا نقول عند اطلاق
المشترك بلا قرينة لا يحمل على مفهوم احدهما لانه غير الموضوع له بل هو معنى مجازي
للفظ المشترك بل يحمل على كل واحد منهما بدلا بان يحمل يعلم المخاطب ان مراد المتكلم
اما هذا واما ذاك لكن لا يعلم على الخصوص بعينه واذا كان كذلك لم يكن متضح الدلالة
على المعنى المراد لان اتضاح الدلالة على المراد لابد من تردد المخاطب فيه فتدبر
ولو سلم ان دلالة المشترك متضح بالقياس الى المفهوم المراد لكن يصدق عليه انه
غير متضح الدلالة بالنسبة الى الخصوصيات فيصدق عليه انه غير متضح الدلالة في الجملة
وهذا يكفي لصدق التعريف وهذا اجدل والتعويل على الاول فتذكر فانه انما
يعرف من البيان لا منه اشار الى ان منه صلة للمعرفة وبناء الايراد عليه ولا يمكن

حمله عليه انه صلة للمراد والا لم يصدق التعريف على شيء من افراد المجمل لانه
يمكن معرفة ما اريد منه بالبيان اقول يمكن ان يجاب عنه باختيار ان صلة
للمراد ولا يستقل برد بطلان العكس بجميع افراد المجمل اذ المراد ان المجمل ما اشتمل على
وجه لا يمكن معرفة ما اريد منه بذلك الاستعمال ولا بد من اعتبار هذا القيد في تعريف
المجمل بالضرورة لكنهم لم يذكروه لتبادر الذهن اليه وذلك لان اللفظ المشترك لم يكن
متصفا بالاجمال قبل الاستعمال ولا عند جميع استعمالاته اذ لا شك انه عند استعمال
بينا لم يكن مجملا بل عند بعض استعمالاته وهو استعماله غير مبين فالفرق بين اللفظ
المجمل وغيره بتغاير الاستعمال لا بتغاير نفس اللفظ وح فلا بد في التعريف من اعتبار
لو لم يعتبر هذا القيد في تعريف المص لورد عليه هذا النقض اذ يصدق على المشترك
المبين انه غير متضح الدلالة في الجملة اي عند عدم البيان وكذا التعريف المنقول
ويمكن ان يجعل منه صلة للمعرفة بان يقال المراد من معرفة المراد من اللفظ فهمه منه
ودلالة اللفظ عليه لا شك ان اللفظ المشترك دال على المعنى المراد في التركيب بل
الدلالة والمراد من معرفة المراد منه اعم من ان يكون اللفظ الدال مستقلا في
هذه المعرفة او يكون بمعونة القرينة لا [illegible] فح لا يصدق التعريف على شيء من
افراد المجمل اذ يمكن الفهم منه بمعونة القرينة لانا نقول قد عرفت ان هذا الاستعمال
يجب اعتباره وعند هذا لا ينتقض واعلم ان ما اوردنا من النقض باللفظ الذي اريد
منه المعنى المجازي من غير قرينة صارفة مع جوابه جار في تعريف البيان وكذا التعريف

المنقول

المنقول فتأمل وفي التركيب لا خفاء في اجمال المشترك بعد الاستعمال و
ان لم يعتبر تركيبه بخلاف مرجع الضمير والصفة فانه لا يتصور اجماله بدون التركيب مع
الغير واما النوع الاول منه فانه يحصل بالتركيب مع الغير فالاجمال فيه في نفس المركب من
حيث هو مركب من الاجزاء وفي الانواع الاخر الاجمال في المفرد الواقع في التركيب
فالاجمال فيها في المركب مع الغير من حيث هو مركب معه وكذا الاجمال في صورة تعدد
المجاز وتعدد الحقيقة لا يتصور ما لم يعتبر في التركيب اذ لا يمكن الحكم بتعدد الحقيقة ما لم
يدخل في التركيب ايضا يحصل التركيب من اللفظ مع عدم المانع والملخص ان الاجمال
قد يكون في المفرد لا بعينه من حيث انه مركب مع الغير ولا من حيث انه مركب من
الغير وقد يكون في المركب مع الغير وقد يكون في المركب معه وهذا الاخير ينقسم الى
ما ذكرنا مثل تخصيص مجهول اراد بالتخصيص ما يكون بالمنفصل على ما هو اصطلاح
الحنفية او ما عدا الصفة والاستثناء بقرينة المقابلة والثاني اولى لما قيد
انما هو بحرم الفعل والمتكلم من ذلك اقول الاظهر انه قد يكون في المتقدم من الاعيان
افعال كثيرة وح لا يتعين تخصيص النقض بالاضمار والا لزم الترجيح من غير مرجح فيلزم
الاجمال فاما ان [illegible] انه لا في اضمار الجميع حذرا عن لزوم الترجيح بلا مرجح كما قالوا
في الام الخبز في المقام الخطابي واما ان يلزم انه مجمل وكلام المص مخصص بما عدا هذه
الصورة ثم اعلم انه يمكن القول بان الموقف مثله ذكر حيث ان اهل العرف فهموا
الذي من مثله من غير حاجة مثلا ان يقدر الفعل في نظم الكلام وكذا الحال في مثل رفع عن

امرا لخطاء او النسيان واراد بقوله ما يقدر للضروره يقدر بقدر الضرورة مثلا
التقدير بحسب اللفظ او بحسب المعنى فلا يتوجه انه يمكن تقدير لفظ واحد شامل للكل لان
هذا زيادة على الضرورة بحسب المعنى فان لم يثبت في مثله لا يخفى عليك ان هذا
الكلام غير ملايم لنظيره من الشق الثاني حيث زاد فيه لفظ الفعل المشعر بان المعنى
العرفي هو القدر المشترك بين الكل والبعض وهو ما يطلق عليه لفظ المسح لكن ملايم
للدليل الذي ذكره لان مقتضى الدليل البعض بخصوصه ففي كلامه اضطراب اقول في
توجيهه ان احدهما انه قد روي في البغية العرفية عن الشافعية ان القدر المشترك
هو المذكور في الاحكام وثانيهما خصوص البعض وهو المشهور من مذهب الشافعي
ان مسح بعض الرؤس واجب ومسح كله سنة وعليه معظم اصحابه ولا يخفى عليك انه
اذا كان المراد القدر المشترك كان الواجب بالبال هو البعض لانه اذا اتى بالبعض
فقبل ان يأتي بالبعض الاخر حتى يتم الكل حصل الواجب والباقي كان مندوبا
او مباحا فوجوب القدر المشترك يرجع الى وجوب البعض ان بعض كان فالشارح المحقق
اشار في احد الشقين الى احدهما دون ... وفي الاخر الى الاخر ثم استدل على خصوص البعض
للتنبيه على ان مآل الروايتين واحد وان كان بينهما فرق من جهة انه على الرواية
الاولى اذا قصد الكل من حيث انه فرد لما هو الواجب كان الاتيان به اتيانا
بالواجب وعلى الرواية الثانية لم يكن الاتيان بالكل اتيانا بالواجب كالكل لكن بما
مشتمل فان الاتيان بالبعض اتيان بالواجب ففي تقريره اومى الى ذلك وثانيهما ان

المراد في الشق الاول هو صحة ارادة البعض ايضا بقرينة الشارح الا انه بعينه
هكذا ايماء الى ان رواية ... ومقتضى الدليل ليس خصوص البعض بل انه لو صح قولهم
مسحت وجهي مثلا بالمنديل اذا مسح ببعض المنديل حتى انه اذا مسح بكل المنديل
صح هذا الاطلاق ايضا لا من جهة ان البعض يحصل في ضمنه بل من حيث ان المسح
بالمنديل يتناولهما وعلى هذا فقول الشارح في تقرير الدليل انما هو البعض ليس
مقصورا على الكل فتدبر واشار بلفظ الظاهر الى تقديم العرف على اللغة
فلا يحصل الاجمال بسبب تعدد وضع اللغة والعرف ثم وضوح دلالته في العرف على
ما يصح البعض يحتمل ان يكون من جهة المسح على ما نقل من الامام ان الافعال في
وضع اللسان ... بما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قال على غسل راسك
فذلك ظاهر في الاستيعاب فلو كان اوجب استيعاب مغسولات الوضوء وما لا
يقتضيه كالضرب فاذا قال اضرب راسه فلان لم يقتض الاستيعاب ولكن المسح
هذا القبيل لان من حلف لا يمسح راس فلان حنث بالتقبيل ويحتمل ان يكون من جهة
استعمال الباء الداخلة على المنقول للبعض وهذا هو الذي ... عليه الدليل المذكور ثم
انه لم يذكر دليل الحنفية على ان الواجب ما هو واحد في الكتاب بل ذكر دليل من قال بجزئيه عرفا
في البعض على ان الواو ... ان هذا البعض على الخصال المالي فلهذا اراد الشارح عليه النكتة
موضع الواو والاشارة الى ذلك ثم تقرير دليل الحنفية على انه مجمل في حق المقدار بين تفصيل
النبي صلعم حيث مسح على ناصيته وهو ان الباء حيث دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى

محله فيستوعبه دون الآلة كمسحت رأس اليتيم بيدي وبيده دخلت في محله
تعدي الفعل إلى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية فيقتضي مسح بعض
الرأس وليس المراد أقل ما يطلق عليه اسم البعض كقبوله في ضمن غسل الوجه
فيكون مجملا لاحتمال السدس والثلث والربع وغيرها والجواب أن هذا إنما يتم
لو لم يكن الترتيب واجبا في الوضوء وهو غير مسلم عند الخصم ولو سلم ذلك فإنما
يتم لو لزم من تقييد المطلق من وجه تقييده من جميع الوجوه حتى لزم من عدم الإرادة
البعض على الإطلاق إرادة بعض معين بالمقدار وليس كذلك إذ يجوز أن يكون هذا
التخصيص على إطلاقه فتدبر أقول والبعض لا يطلق المسح على الغسل في العرف
ولهذا وقع في الكتاب مقابلا للغسل كما في الوضوء وكونه متعديا بنفسه في
ثم إذ لا يطلق على هذا المسح في عرفهم فتأمل الوضع مثلا لا
بل العرف المجازي وهذا الإبانة ما سبق من غرضنا في العرف اللغوي لكونه حقيقة
عرفية لغوية ونفي العرف الشرعي لكونه حقيقة شرعية لا لأنه مردد بينها
أقول ليس اللفظ مرددا بين نفي الصحة وهو ما آل نفي الفائدة ونفي الكمال فإن اللفظ
ليس مجملا بالقياس إلى أحد من أهل اللغة والعرف بل يحمل كل صاحب مذهب على
ما هو الظاهر عنده وأما الفعل الذي هو العرف فإنه ظاهر في أي معنى كان فليس الكلام منه
لو سلم فليس الإجمال بهذا الاعتبار بل الإبهام بالنسبة إليه عارض بجهله بما كان
اللفظ عرفا فيه ظاهرا وفيه بحث لأنه إن أريد أن صاحب كل مذهب لا يجوز كون اللفظ

عرفا في المعنى الآخر مطلقا ولو على سبيل المرجوحية فمكابرة إذ إطلاق مثل
هذا اللفظ على كل منهما عرف شائع وإن أريد أنه ليس عرفا راجحا في الآخر
ولا مساويا بل كان مرجوحا فيه على ما يدل عليه لفظ الظاهر فمنع نفي تردد
اللفظ بينهما أنه لا تساوي بينهما فبعد تسليم كونه مترددا بينهما لا يتجه مع
وقوع الإجمال بمنع التساوي وهو ظاهر والظاهر أنه أراد المعنى الأول ولما رأى
فيه شائبة من المكابرة قال ولو سلم أنه متردد بينهما في الجملة لتعارفنا
بصحة بعض اليد أقول فيعلم كونه حقيقة في الكل وأما احتمال كونه حقيقة
في القدر المشترك أيضا وأن صحة بعض اليد بهذا الاعتبار كما في صحة إطلاق بعض
القرآن والقرآن على أنه مثلا على ما هو في ما ذكر في اللغة فبعيد لأن الاشتراك
خلاف الأصل ولو ثبت إطلاقه على البعض ينبغي حمله على أنه مجاز فيه لما
عرفت أن المجاز خير من الاشتراك فتدبر لزم الإجمال أقول ضمير أنه
راجع إلى كون اللفظ اليد مشتركا وهذا وإن كان بحسب الظاهر مستلزما لنقيض
المقدم وأنه لا يجوز لكن بحسب الحقيقة مستلزم لنقيض التالي بيانه أنه قد وقع في
المتن ههنا قلب بأن وضع المقدم موضع التالي والشيء بتبعه فالمقدم حقيقة
جعل ثانيا والتالي مقدما وأما حمل الكلام على أنه لما تحقق المساواة بين
المقدم والتالي فاستلزام النقيض المقدم صحيح بناء على أنه مستلزم لنقيض اللازم
على ما شرح الشارح فأقول غير صحيح إذ تعلق الكلام بهذا التوجيه مشتملا على مقدمة

استدراكا اما الاول فلان الاستثنائية التي يستدل بها ههنا احدى جزئيها
لم يكن مذكورا وهو استلزام الاجمال للاشتراك في الدليل بل ذكر لها مقدمة اخرى و
اما الثاني فلان استلزام الاشتراك للاجمال وهو الذي جعل جزء القياس الاستثنائي
كان مستدركا وكان الحاصل ان ما هو ضروري لم يكن مذكورا في القياس وما ذكر في
ذلك الدليل كان مذكورا في موضعه اللهم الا ان يقال اريد بهذا المذكور ما هو لازم
نظرا الى خصوصية المادة على ان دعوى المساواة في النفاد اذ الاجمال اعم
من الاشتراك اللهم الا ان يقيد الاجمال بخصوص المحل فتدبر وقد يوجه الكلام بان اداة
الشرط محمولة على الباء على جزء الاخير للسبب والاصل عدم سبب اخر فيلزم من انتفائه
انتفاؤه واعتبار مفهوم الشرط مبني على ذلك اقول ويرد عليه مثل ما يرد على ما في شرح
الشرح لان مقتضى السببية او كونه جزء السبب الاخير استلزام السبب للمسبب وهذا ليس
مفيدا ههنا بل المفيد ههنا عكسه واما ان الاصل عدم سبب اخر فيعلم من الخارج لا
من دلالة الكلام عليه وهذا غير لازم منه بل هو مقدمة اخرى غير مذكورة فالمذكور
غير مفيد والمفيد غير مذكور   فيكون حقيقة لاحدهما دون الاخرى اقول فان
قيل غير اجمال لنا اذا انه لم يعلم انه في اي منهما حقيقة اذ لم يعلم ذلك من هذا الاستدلال
كما فهم من دليل المصنف فاذا اطلق بلا قرينة لم يعلم ايهما المراد قلت هذا ليس من اجمال
ولم يعده من اقسام الاجمال بل في ذلك القياس بين المعنى الحقيقي والمجاز يرجح بالنزاع
ما ذكروا اهل العلم ذا قال وقس عليه نظايره   وقد مر غير مرة ان المجاز خير من

الاشتراك فيندفع المعارضة   وانما يكون مجملا على تقدير واحد اقول
ههنا احتمالات ثلثة اخرى ان يكون مشتركا بين الاثنين مجازا في الاخر و
ان يكون مشتركا بين العدد المشترك بين الاثنين وبين الاخر وان يكون حقيقة
في العدد المشترك بين الاثنين ومجازا في الاخر ولا يخفى انه يتحقق الاجمال ههنا على
التقديرين الاولين دون الثالث فاذا ضممنا هذه الثلث الى الثلث المذكور
في الكتاب كان احتمال الاشتراك ستا وبالعدم فان تمسك في دفعه بان الاشتراك
خلاف الاصل كان رجوعا الى الاستدلال الاول والجواب ان هذه الاحتمالات
بعيدة عن الطبع فلم يعتبر ولم يلتفت فيما ذكرنا   وعلى التقديرين الاخيرين
فان قلت على تقدير ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخرين يمكن تحقق
الاجمال لان وجدت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي من غير نصب قرينة معينة
للمعنى المجازي وعلى تقدير التواطي ايضا يتصور الاجمال بالقياس الى افراد المعنى
الموضوع له على ما مر في اول فصل الاجمال قلت المراد انه لا اجمال مع قطع النظر
عن اعتبار الامر الخارج كالقرينة الصارفة وفي صورة التواطي ايضا لم يتحقق
الاجمال ما لم يوجد قرينة صارفة عن نفس المفهوم الموضوع له على ما عرفت فتذكر
وهو عدم لزوم الاجمال اقول هذا ملايم للاستدلال الاول على ظاهر
تقريره الذي كان فاسدا ولا يلايم الاستدلال الثاني المذكور انفا بل الحق ان
يقول وهو كون واحد لا بعينه اقرب من وقوع واحد بعينه وعدم لزوم الاجمال

لازم له موضع اللازم مقام اللزوم واريد به اللزوم على طريق الكناية ولا
يخفى جريان هذا الجواب والذي بعده في الاستدلال الاول ولعله اكتفى بهما عن
ذكر الاستدلال الاول وقد قيل في هذا المقام حيث التزم انه لا يثبت اللغة
بالترجيح وما يجري بعد هذا الفصل ايضا من المواضع التي تدل على ان الدليل المركب
من المقدمات الظنية لا يفيد الظن بالنتيجة كما قد اشار اليه في اواخر الشرح
بقوله وفيه بحث مذكور في الكلام واقول لما سبق منه الاشارة في نحو حمل على
الدليل الذي في مصطلح الاصول كوجود الغيم الرطب على المطر واما اذا حمل
الدليل على ما هو مصطلح ارباب المنطق وهو المركب من المقدمات فلا يمكن
تخلف الظن بالنتيجة عن ظن المقدمتين كيف والنتيجة مندرجة في الكبرى فاذا
فسد الظن بالنتيجة فسد الظن بكلية الكبرى مثلا اذا قيل هذا الشخص يطوف
بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فاذا لم يحصل الظن بكون هذا
الشخص سارقا بناء على العلم بحاله انه ليس بسارق فسد الظن بكون كل من يطوف
بالليل فهو سارق واما كلام الشرح ههنا وما يجري فيه على ان مثل هذا الظن لا
يعتبر في معرفة اللغات بل لا بد فيه من النقل عن ائمة اللغة آحادا او تواترا على ما مر
وانه لا يحصل الظن بمجرد الاستحسان والتأمل ولا التخبط واعلم انه بين عدم الاجمال
الذي كان متصورا من جهة لفظ البيد ولم يتعرض لنفي الاجمال الذي كان متصورا من
جهة لفظ القطع فكانه استدلال على ما هو بعض المذهب المختار واما الجزء الاول فلعله

استدلال

استدلال في الادلة الثلاثة بدليل واحد مذكور في الدليل المختار او يقال
ما ذكر في لفظ جار في الكل كما لا يخفى والمراد من الابانة رفع اتصال العضو الكلية
فيظهر الفرق بينها وبين الجرح   قالوا ولا اقول فيه الا ما اشبه ههنا
لم يكن مخالفا لشيء من الشرطيتين اللتين ادعاهما المص فلا معنى لاستعمال
لفظ قالوا ويمكن ان يكون استعماله بناء على ان المص تردد في اجماله وجوزه
هذا القايل بيانه انه لا مجال للتردد والتجويز بل عدم كونه مجملا مقطوع فيه ثم
لا يخفى ان اللابد اذا اريد به الحمار والفرس كان موضوعا بالوضع المشترك فكان
متناولا تناولا طبيعيا الا انه موضوع لكل واحد مرة اخرى ولا انه موضوع للمجموع معها
وح يتوجه انه على هذا التقدير ايضا كان مفيدا لمعنى واحد اللهم الا ان يراد بافادة
المعنيين افادة ما يكون محتملا بمعنيين وهو لفظ الكل المشترك وانت تعلم ان
دفع هذا الدليل بهذا الوجه وان كان ممكنا لكنه وقع على المعارضة بهذا الوجه فيه
تعسف ظاهرا ويقوله فكان يجعله من الاكثر هو الاظهر ما ذكرنا على ترجيح
ارادة المعنى الواحد والرجحانان تعارضا وتساقطا فيحصل الاجمال
اللفظ قد يرد من الشرع وله محملان الفرق بين هذه المسئلة والتي بعدها ان في
هذه المسئلة اللفظ يرد من الشارع وله محملان احدهما امر متعلق باللغة و
مستفاد من اللغوي او وظيفة اللغوي ان يقصده ويثبته مثل ان يقول المتكلم
المذكور الاثنان جماعة فانه يحتمل ان يقصد به بيان ان الاثنين يسمى جماعة في اللغة

والاوامر تتعلق بالشرع وكان وظيفة الشرع بيانه وذلك بان يكون المراد
في المثال انه يحصل بها فضيلة الجماعة اقول في مثال الطواف يحتمل احتمالا
الا على القول بالحقيقة الشرعية وهو ان يكون المراد انه يسمى صلوة في الشرع فيكون
بيانا للمسمى الشرعي وفي المسئلة الاتية ان يكون اللفظ ورد في كلام الشرع وكان
يحتمل ان يكون المراد المعنى اللغوي وان يكون هو المعنى الشرعي فهل ذلك اللفظ
يحمل عليهما او لا والشيخ في تحرير المسئلتين اشار الى ذلك الفرق ولا يخفى على الناظر
فيه   فنقل هذا اللفظ اذا صدر عن الشرع هل يكون ظاهرا في معناه الشرعي او مجملا
اقول هذا البحث هو انه قد مر مرارا ان اللفظ لا يكون مجملا بين المعنى الحقيقي و
المجازي وظاهر انه على القول بالحقيقة الشرعية كان هذا اللفظ الوارد في كلام الشارع
اذا استعمل في المعنى الشرعي كان استعماله حقيقة واذا استعمل في المعنى اللغوي كان
استعماله مجازا صرح بذلك ائمة علم النحو والاصول فالقول بالاجمال لا يناسب ... ولعل
القايل لا يعول بتعيين الاجمال في اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت
انه فاسد اذا اللفظ عند القرينة محمول على المعنى المجازي وعند عدمها محمول على المعنى
الحقيقي فلا اجمال فان قلت الشارع اذا تكلم بعرف الشرع فاللفظ حقيقة في
المعنى الشرعي مجاز في اللغوي واذا تكلم بعرف اللغة كان الامر بالعكس فاذا اشتبه
الحال حصل الاجمال قلت لا نم ان المتنازع فيه هو اللفظ في الشرع في بيان الاحكام
الشرعية ولهذا اورد هو حديث دعي الصلوة ايام اقرائك منها ومعلوم انه كان المتكلم

بعرف الشرع دون اللغة ولو كان المتنازع فيه هو المطلق فلا نم دليل
المعقد اذ لا يسلم ان ذلك عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه بل يقول الخصم
لعل ذلك من عرف اللغة وكان الشارع يتكلم به من حيث انه من اهل اللغة و
يتمسك بان الظاهر من حال الشارع ان يتكلم بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم
ان ذلك انما يسلم اذا كان في بيان الاحكام الشرعية لا مطلقا ومع الاحتمال
للاجمال فتامل فيه   اذ لا يدل على الصحة فيه بحث اذ لا يلزم من عدم دلالة
النهي على الصحة عدم الدلالة مطلقا بل يفهم الصحة من مصدر ذلك الحكم انه المنهي عنه
انه محمول على الشرعي هو الموافق لامر الشارع و الصحيح شرعا اقول ينبغي بهذا التوجيه
ما قيل في تحرير الكلام القائلين بصحة المنهي عنه فانهم يقولون بان الدال عليها انما هو النهي
ومعنى الصحة موافقة امر الشارع فاذا انتفى الامر الدال عليها انتفت ثم لا يخفى ان
مقتضى ما ذكره الغزالي من الدليل هو انه لا يمكن حمله على المعنى الشرعي ولا على تعيين
اللغوي ومع لا اجمال فيرجع الى المذهب الرابع اللهم الا ان يقال في استدلال الغزالي
الحمل على الشرعي متعذر واللغوي منتف لما ذكره انه خلاف عرف الشارع فيلزم الاجمال
بين المعنى المجازيين اقول وانت تعلم ان الدليل بعد هذه الضميمة انما يتم لو ثبت ان
مجازاته متعدد وانه لا ترجيح لاحدهما على الاخر وكلاهما ... فتامل اقول يمكن توجيه
كلام الغزالي بما يندفع عنه الجميع وذلك بان يقال ان القول بالحقيقة الشرعية كان
عنده في لفظ الصلوة مثلا موضوعا للصلوة الصحيحة شرعا وتسميته غير الصحيح صلوة

المشاكلة له وتقسيم الصلوة الى الصحيح وغيره مبني على التجوز اذ لفظ الصلوة
في عرف الشرع يحتمل ظاهرا ان يكون للاركان فقط او لها مع الشرائط وهو اختيار
الثاني والتقسيم الى الصحيح والفاسد لا يؤيد الاول اذ كما ان الصلوة الفاقدة
منها لشرط يسمى صلوة فاسدة وكذا الثاني مجاز فكذا الاول وعند هذا ظهر
اندفاع ما في الشرح وبظهور هذا ظهر في بحث الاستثناء من ان العشرة التي اخرجت
منها ثلثة اطلاقها على السبعة مجاز واما جواب ابن الهمام بما ذكره الغزالي ممنوع وجب الحمل
على اللغوي فلا اجمال من جهة تعدد المعنى المجازي باحدى المعنى اللغوي والاول هو على
صورة المعنى الشرعي وما يشاكله وفي صورة دع الصلوة ايام اقرائك الزم انه
يحمل هنا الدعاء والاركان الفاسدة لكن بالبيان يندفع الاجمال واما ما ذكرنا
وقررنا فيندفع بان المراد بدلالة على المعنى انه يدل على ان هذا صحيح لان مجرد حظور
الصحة بالبال واذا لم يكن ههنا ما يدل على انه صحيح فلا يصح اذ قدم مرارا ان كل
ليس له دركه شرعي فلا يتحقق فتأمل ولا يخفى انها مناقشات واهية
ذلك لان المراد من الاخراج عن حيز الاشكال ان لا يوجد فيه اشكال والتجوز في الكل النوعي
ومن كون الكلام في اللفظ وفيد الظهور لزيادة التوجيه ومثله لا يسمى تكرارا ولما كان
هذه الوجوه لدفع الايرادات ظاهرا قال انها واهية فانه لا يبعد بعد ذلك
من ان يبادر الا قوله هذا المثال لا يبالى انه يبادر بل يبالي انه يبادر فوق ذلك لان
الملائكة هذا الامر والدخول البصرة فانا امكن له تحصيل هذا المطلوب في زمان قليل

تحصيل

تحصيله في زمان طويل كان تأخيرا وتعللا ولو مثل بمثل ان يقال اسافر الى البصرة
لكان سالما عن ورود هذه المناقشة بيانه اذا تقدم الفعل وهو طوال فان
اقول هذا بناء على ان دليل وجوب التاسي على عام في بحث السنة وتخصيص النسخ
بكونه في حقنا بناء على تخصيص قوله بالاية على ما يدل عليه ظاهر الامر واذا كان
عاما له ولامته يلزم النسخ في حقه عليه فاكتفى بما هو اقل فسادا على سبيل التنزل
والاستظهار على المرجح منها على اللفظ المفعول انما قيد بذلك لان دلالة المخصص
المعنى الاخر قد يكون اقوى كما في رقبة مؤمنة فان توصيف الرقبة بالمؤمنة والدلالة
على دخول المؤمنة اقوى من دلالة الرقبة عليه لكن دلالته على اخراج الكافرة بطريق
المفهوم ربما يقال انها اضعف اقول ههنا بحث وهو ان ما ذكره ههنا من البناء
دلالة العام وابطال دلالة المخصص يناقض بظاهره ما ذكره سابقا في فصل بيان
تعارض العام والقياس حيث قال في جواب حجة الجبائي على عدم جواز العمل بالقياس
وهو انه يلزم تقديم الاضعف والاضعف لا يبطل الاقوى ههنا لكن فانه
اعمال لهما لا ابطال لشيء منهما ويمكن توجيهه بان المراد ههنا بالالغاء الابطال
عدم العمل بما هو مقتضى ظاهره وهو العموم اقول لكن بقي ههنا شيء اخر وهو انه اذا عمل
بالمخصص المرجوح او المساوي كان اعمالا للدليلين معا ولم يظهر النبأ ههنا
وقد مر مرارا واليه قد مر في مسئلة المطلق والمقيد انه اذا قال ان ظاهرت فاعتق
رقبة مؤمنة فالمختار حمل المطلق على المقيد فيبقى المطلق مقيدا من جهة مفهوم المقيد

وكذا مرّ مثل ذلك في مسئلة كون العام مخصصا للخاص بموافقته منطوقا وكذا النفي
مفهوما فان المستدلين يعملان بالمفهوم الضعيف ويتركان ظاهر العموم والاطلاق وهل
هذا الا تناقض فتأمل جدا فتذكر   فان احدا لم يقل بوجوب التاخير لا يخفى ان
هذا انما هو في الاوامر الغير الموقتة كالامر بالتزام دون الموقتة كالصلوة والزكوة وعند
ذلك ظهر وجه تخصيص الشارح الاعتراض بالدليل الاخير فتذكر اقول لا يخفى ان المراد من
جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب من حيث انه خطاب اذ ذلك لا يكون قابلا
للنزاع اذ الخطاب توجيه الكلام في للافهام على ما مر والادلة المذكورة لا تنطبق عليه
بل المراد التاخير عن نزول الخطاب ووجوده الينا واما التاخير عن وقت الحاجة فقد
مر في شرح الشرح من بحر التكليف في ان الواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا
تمام الوقت وقت تخيير فلا يجوز تاخير البيان صلوة الظهر عن الدلوك الشمس وكذا
الشارح جوازه على جواز تكليف ما لا يطاق وهذا ينبغي ان يكون وقت الحاجة هو
اخر وقت الظهر والا فلا يلزم ان يكون التكليف بصلوة الظهر تكليفا بما لا يطاق في
نعم يلزم ان يكون تجويزه اول الوقت لا فايدة فيه وقد مر ذلك في مسئلة من اخر
الصلوة مع ظن السلامة فتذكر   الجواب مع كونها بقرة معينة ذكر في شرح
الشرح فان قيل لا توجيه لمنع الدعوى من غير قدح في الدليل والاستدلال على
قلنا المراد المنع بمعنى النقض والاستدلال لا ثبات معارضنا اقول نظرا الى ما ذكرنا
في الادلة الثلثة وذلك ما نقل عن ابن عباس من الرواية بل صريحا على ان المراد بالبقرة

اول الامر هو بقرة ما فلا يحتاج الى بيان ثم بعد تشديدهم على انفسهم وتعنتهم شدد
الله تعالى عليهم بتخصيص البقرة على المعين وبان المراد هو لا بعده فسقط ولا يلائم التنكير
اما الاول فلانه يدل على انها كانت معينة بعد السؤال وهو مسلم ولا يفيد المطلوب
المحض واما الثاني فلان تبديلها بالمعين ان سميت تجديد الامر منعنا عدم التجديد بهذا
المعنى وان اريد بالتجديد ما يكون على سبيل الاستيناف والاستقلال فلا نسلم لزومه
فيما فرضنا واما الثالث فلان مطابقته في المعين للامر لانه فرد ما صادق على ما يدل
عليه قوله تعالى حكاية عنهم فالآن جئت   بالحق   يدل على تعيين المامور به
بعد السؤال لا قبله فتذكر   واما النظر فلانه لو امتنع لامتنع الجهل بمراد المتكلم
اقول لا يذهب عليك انه يمكن ان يقال في تقرير الدليل لو امتنع لامتنع الجهل بمراد المتكلم
في اخر الدليل وضايع التنبيه ان لا يقال لا بد من التقسيم في الغرور والنظر
كونه ضروريا لا يصح الاستدلال عليه لانا نقول ما ذكر من امتناعه لو كان لكان
الجهل بمراد المتكلم تعليل للامتناع بالجهل كما في البواقي ولا يكون هذا استدلالا على
حكم نبا في الغرورة على ان الغرور قد ينبه عليه   وانه لا يصح ما نفا اقول
فيه نظر لان الفرق بينه وبين النسخ ظاهر اذ المكلف به ههنا غير ظاهر بخلاف النسخ فان
غير الظاهر فيه هو المتناه فان التكليف لا المكلف به وايضا هذا لا ينتقض على من
قال بوجوب البيان في النسخ ايضا كالباقي على ما مر   ولا جزم به على تعميم
البرهان اقول لا يحصل الجزم به وذلك ما يعلم بوقوعه كما في الامثلة المذكورة

لكن هذا انما يثبت عدم المانع يثبت اصل الدعوى وهو الجواز فلم يحتج الى التمسك
بعدم المانع وانما نسب الجواز الى العلم به مع عدم المانع ولم يتعرض لوجود الدليل
لان كون الجواز هو الاصل يكفي كونه دليلا لكنه لا يكفي بل لا بد من ضميمة العلم لعدم المانع
اقول وبما قلنا ظهر ان الايراد الذي ذكره في شرح الشرح حيث توجه ان منع استناد الجواز
الى عدم المانع بل الى وجود الدليل ليس على ما ينبغي فتدبر   لو جاز ذلك فاما الى
مدة معينة اقول لا يخفى ان هذا الدليل جار في امتناع تاخير البيان في المجمل ايضا لانه
قوله والتكليف به مع عدمه   اظهر انطباقا على صورة المجمل او في صورة الظاهر
وان لم يكن مرادا واما الدليل الثاني فظاهر انه لا يجري في المجمل وذلك لانه يمكن ان
يقال في صورة المجمل المقصود تفهيم احد المعنيين مجملا فتدبر   لانه ان كان
في الدوام هذا في الاوامر غير ظاهر لما مر ان الامر لا يدل على الدوام والتكرار بل النزاع
ان النسخ لم يتحقق بمجرد ذلك بل لا بد من ان يكون فيه دلالة على الاستمرار ثم هذا التقضي
انما يرد من قبل من يفرق بين النسخ والتخصيص مثلا والا فلا نقض هو ظ
عبد الجبار ومتابعوه يبنون ذلك في دفع اعتراض العلامة حيث قال لو لم يتوسط العمم
شبهة لم يتم تاخير بيان المجمل من قول عبد الجبار لكان احسن فهذا الدليل وان كان
قولا خاصا بعبد الجبار وكذا القول المنقول في المقام الثاني والقول الثاني في المنقول
في المقام الاول لكان قولا للمانعين لتاخير بيان المجمل مطلقا لكن لما نسب اخراج
نسبة القول المختص بعبد الجبار اليه ولا من وافقه كما نسب الفعل الصادر من بعض قوم الى

ذلك العموم ونبه على انه اصل فيه وذلك بتصريحه بالذكر وجعل ما سواه تابعا له فقال
قالوا اولا وقالوا ثانيا فضمير قالوا في القولين يعود الى المانعين مطلقا الا ان نسبة القول
الاول اليهم على سبيل التجوز كما ذكر ربط الكلام اقول فما وقع في شرح الشرح من
ان ما ذكره المحقق من قالوا اولا وقالوا ثانيا ليس على ما ينبغي ذهول عن مقصد المحقق
والجمل بصفة النفي لا يذهب عليك جريانه في امتناع تاخير بيان الظاهر اذا كان
العموم بالنسبة الى افراد المكلفين لكنه لا يجري فيما اذا كان العموم بالنسبة الى افراد المكلفين
ملزم المجمله دليلا في المقام الثاني نعم لو خص الجهل بانه لا يحمل على خصوص معنى اصلا لم يكن
جاريا فيه   وفرض الكلام في التخصيص لانه مختص به وايضا فرض الكلام في التخصيص
بالنسبة الى المكلفين ليقاس عليه الباقي لا يخفى ان هذا الدليل جار في المقام الاول
بل الشك في صورة المجمل اظهر اذ العام بغير المخصص ظاهر في العموم والشمول من غير شك في
دخول واحد واحد بل في الظن في دخول احد فلا بد من حمل الشك على الاحتمال
ولو كان مرجوحا وهذا بخلاف المجمل اذ الشك فيه يعني التساوي وهو المحقق بالجملة فلا
تخصيص المقام الثاني فتامل في قوله فيكون تجويزه في التخصيص ودون النسخ تعرف من النسخ او
منه الثلث   وانه على الفور لانه خلاف المختار فيه ان ما ذكره من الدليل على ان
مع للفور انما يثبت به كون هذا الامر مخصوصا للفور بقرينة وهو انه لو حمل مطلق
الطلب كان مثبتا والعبث على الله تعالى لا يجوز ويحتمل ان يكون كونه للفور خلاف المختار
وايضا قوله لانه خلاف المختار لم ينطبق ظاهرا على ما سبق فلا بد من تأويله بانه مستند للحكم

الدال عليه بمنطوقه التسليم ثم قوله وما ذكرنا وعطف على التسليم وداخل تحت لفظ
بعد ويحتمل ان يكون مسوقا على طريق لانه خلاف المختار ووجه كونه ظاهرا في
تبليغ القران انه علله بما انزل والمنزل بالذات هو اللفظ   ولم يجعلوا
مخصصة وهو قوله عم في المجوس فيه ان قوله عم انما يدل على ان حكم اهل الكتاب
شامل للمجوس لا خروج المجوس من حكم القتل المنسوب الى المشركين مطلقا بل المخصص
حقيقة هو ما يدل على خروج الذمي من حكم القتل كما سنشير اليه القول الذي بعده و
المراد ان هذا المخصص بعد اخراج اهل الكتاب منه فيه منع   ويرد عليه ان الاجمال
اجيب عنه بان مراده بالتاويل المأول اليه وهو المعنى الذي صرف اليه الظاهر كما
في قوله التاويل قد يكون قريبا وبالاحتمال المحتمل وقيد الغلبة الظن بما اشتهر عندهم
من ان التاويل ظن بالمراد والتفسير قطع به وقد يكون متعذرا الا بجملة اللفظ
اقول لا يخفى ما بين هذا الكلام الذي سبق من تعريف التاويل من التدافع لان
هذا الكلام يدل على ان القسم الثالث للتاويل ما لا يحتمله اللفظ وما ذكر من تعريف
التاويل يقتضي ان يكون هذا المعنى مما يحتمله اللفظ والجواب ان المراد بالاحتمال
ههنا امكان حمله عليه بدليل راجح فالاحتمال المنفي ههنا اخص من الاحتمال المذكور
في التعريف المتناول للاقسام الثلثة   مع كثرة اسلام الكفار المرجوين ومن
المعلوم ان فيما بينهم من تزوج ازيد من الاربع مجتمعا فاندفع التاويل الاول
بخصوصه ولما كان اللازم احد التاويلين [illegible] قوله لا يحقق شيئا للتاويل

مسامحة   فلا يجب الشاة منها اي لا يكون مجزية اقول هذا الاعتراض
مبني على توهم ان بعد لفظ القيمة في نظم الكلام او يجعل الشاة بمعنى قيمة الشاة
وليس كذلك بل مراده كما يتبادر على علماء البيان ان مرادهم بالشاة اعم من ان
يكون شاة حقيقة او معنى وقد استنبطوا من الحديث الدال صريحا على وجوب
الشاة جواز اعطاء القيمة بدلها كان الواجب العدد المشترك فاحدهما اي الحكمين يعلم
منه صريحا والآخر استنباطا واما ما اورده في شرح الشرح من قوله لا يخفى ان عدم
وجوب الشاة لا يستلزم عدم اجزائها ليلزم الاجماع فما قول الشيخ لانه
اذا كان قيمة الشاة واجبا فالاصل انه لا يجزي غيره بدله ما لم يكن واجبا اذا دل
دليل من خارج على ذلك المفروض انه استنبط من الحديث فنقول الحديث في
هذا التاويل لا يدل على اجزاء الشاة   على الحكم وبالابطال متعلق بجمع
والبارز في ابطاله يرجع الى حكم المسرقة باقي الضماير الى معنى وضمير انه الى الاجماع
اقول فيه نظر اما اولا فلان معنى المستنبط هو علة الحكم الذي في الحاجة
لا يتغير بينه وبين اصله وهو وجوب الشاة لانه علة مشتركة بينه وبين الذي هو
اجزاء القيمة فاحد الحكمين هو حكم الشاة يعلم منه صريحا والآخر وهو حكم القيمة
يعلم للعلة المشتركة واما ما ذكره في شرح الشرح من ان الحكم على هذا التقدير ليس
وجوب الشاة قبل قيمتها فليس بشيء لما عرفت ان وجوب الشاة يعلم صريحا ووجوب
القيمة على البدل يعلم بالاستنباط واما ثانيا فلان كلامهم في هذا المقام صريح

ان حكم قيمة الشاة يستنبط من حكم وجوب الشاة بالقياس مع ذلك بالغاء
خصوصية الشاة على ما صرح به في شرح الشرع ومن المعلوم ان استنباط حكم
من حكم بجامع بالقياس ليس من التأويل في شئ وليس فيه حمل اللفظ على خلاف
الظاهر فعده من التأويلات خروج عن البحث وظاهر ان مثال طعام ستين مسكينا
من هذا القبيل فتأمل   فالمراد بقوله ايما امرأة قال في شرح الشرع ظاهر
كلام الشارح خصوصا قوله فحمله على نادر ثم حمل قوله عليه السلام بانهم محتاجون الى
التأويل في الموضعين حتى ان نكاح الصغيرة نفسها ليس بباطل بل يؤول الى البطلان
وليس كذلك بل المراد انهم يأولون ايما امرأة بالصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة ليكون
بطلانها على حقيقته و يأولون البطلان بما يؤول الى البطلان ليكون ايما امرأة
على عمومه اقول هذا انما يتوجه على نسخة كان فيها لفظ الواو في قوله ويؤولون
نكاحها باطل وعلى نسخة وجدت فيها بدل الواو كلمة او لم يتوجه ذلك بل
توجيه قوله فحمله على نادر ثم حمل قوله ليوافق ما سبقه والتوجيه ظاهر واما على النسخة
الاخرى فقد اجيب عنه بانه صرح صاحب الهداية بانعقاد تزويج الامة بغير اذن
مولاها وقال في موضع آخر فان اجازه المولى جاز وان رد بطل وكذا الحكم كل
عقد فضول اقول المنقول لا يدل على تحريره فان الكلام في الامة نفسها
النكاح هذا وارد على … سواء اذن المولى بعده ام لا لان احدا تزوج … الفضولي
الفضولي ثم اذن المولى بعده ام لا يدل على ما ذكرنا قول الشارح في ذيل البحث … قال

مع انكار قصد تعميم ويكون الغرض منع استقلال المرأة بنفسها بالايلين بمجاري
العادات بنهوضها بنفسها ولا شك ان نكاحها نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف
ولا يمكن انكاره والجواب ان مراد الشارح من نهوض المرأة بنفسها للنكاح ان لا يكون باذن
الولي اذ الحديث يدل على ذلك لا انها بنفسها تباشر النكاح وح اندفع الايراد هذا
لكن ما سيذكر في بحث المفهوم ما يؤيد الايراد وذلك لانه قال هناك شرط المفهوم ان
لا يكون قد خرج مخرج الاغلب ومن جملة امثلتها هذا الحديث ثم قال ان الغالب ان المرأة
انما تباشر نكاح نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه انها اذا نكحت نفسها باذن وليها لم يكن
باطلا هذه عبارته وهي صريحة في عدم اعتبار المفهوم ههنا وان الاذن غير معتبر ههنا
بل المدار على مباشرة المرأة للنكاح لكن ظاهر سوق كلام الشرح يدل على ان المراد عدم
الاذن حيث قال فان المرأة غير ما ذكرناه مالكة نفسها اه فتامل قال ثم ان اعتراض
الولي في نكاح الحرة المكلفة نفسها انما يكون في غير الكفؤ او الغبن الفاحش في المهر
هو المعنى بالتقييد ولا يخفى انه ينبغي ان يقول حمل البطلان على البطلان …
اقول بعد حمل كلام الشارح على وجوب التأويل … حمله لا اجمال لهذا الكلام
اصلا لان نكاح الامة او الصغيرة يبطل باعتراض الولي وعدم امضائه وان لم يكن
للغبن في المهر ولا يكون للزوج غير كفؤ فظاهره انه على البطلان الغالب … قال
ان لا يبطل النكاح الذي وقع بغير اذنه فتامل   فالمنطوق ما دل عليه اللفظ
لما جعل المعنى الذي المعتبر التقسيم الى المنطوق والمفهوم الدلالة على ما …

الشيء دون المدلول على ما هو الظاهر من عبارات القوم فلا بد من تاويل في هذا
الكلام وذلك بان يقال ضمير عليه للمدلول المفهوم من سياق الكلام وكلمة ما عبارة
عن المنطوق دلالة اللفظ على المدلول في محل النطق وضمير يكون في قوله اي حكم
لذلك المدلول فالمعتبر في المنطوق ان يكون دلالة على الحكم المذكور الا ان يكون ذلك
الحكم مذكورا والمفهوم بخلافه وعلى هذا تعريف التعريض ما وضع اللفظ له بمعنى دلالة
ما وضع اللفظ له والانصاف ان حمل الدلالة على المدلول على ان يكون مسامحة
مشهورة اوسط واهون من هذه التعسفات والبقية ما هو من اقسام المتن من جنس الكلام
وهو اما العقل واما النفس والمراد ههنا نظرا الى الظاهر التعريف النفسي ليس الدلالة منه واعلم
انهم جعلوا دلالة ما يكتب احد بين شطر دهرها لا يصلح على ان اكثر الحيض واقل الطهر
خمسة عشر من المنطوق مع ان موضوع الحكم وهو اكثر الحيض واقل الطهر غير مذكور
وان اول هذا الكلام على المراة بان اكثر حيضها واقل طهرها خمسة عشر يكون
مذكورا يمكن اجراؤه فيما عداه من المفهوم كحرمة ضرب الابوين على ما ذكر في شرح الشرح
حيث قال الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تامل اشارة الى ما ذكرنا
والا فالفرق بينهما بحسب تعقل المفهوم المستفاد من التعريف لما ظاهر لا اشارة به وانما
خصوص ... المراد والامثلة تخول الاشكال اذ مدار الامر على ان يعتبر كونه حالا
للمذكور او لغير المذكور في مثل ولا تقل لهما اف ان جعل الحكم حرمة التعريف كان منطوقا
وان جعل نفس الحرمة واريد اثباتها للضرب كان مفهوما وكذا الحال في قوله صلى الله عليه وسلم ...

اصابهن واذا عرفت الحال فيهما فقس عليهما سائر الامثلة فتامل
اذ لو لم يقدر اهل القرية هذا وما سبق في بحث المفهوم يدل على ان هذا من قسم المجاز
في الاعراب المجاز في الحذف منه لكن ما ذكره اولا وهو قوله لم يوضع اللفظ
له بل يلزم مما وضع له على انه من قبيل المجاز اللغوي بان يكون القرية مجازا عن
اهلها تسمية الحال باسم المحل فيهما مدافع ودفعها اما بان يراد بلازم الوضع له
ما يفهم من اللفظ ولو بتقدير لفظ واما بان يراد بكونه مقدرا اهل القرية انه
في قوته حتى كان المراد منه هذا   وثانيهما ان يقترن الملفوظ الذي
هو مقصود المتكلم وصفا لو لم يكن ذلك الحكم لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه
بعيدا مثل قصة الاعرابي فانه اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن
هو علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا   ومنها قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى
بالاية على جواز الاحتجاج جنبا من وجهين احدهما ان الليلة اسم للمجموع فتجويز
الجماع في اخر جزء منها يلزم الاحتجاج جنبا واشار الى هذا الوجه في الشرح
بقوله ولكن لزم من استغراق الليل للوقت وثانيهما ان علية المباشرة الى
الفجر يقتضي ذلك والى الاشارة بقوله والمباشرة وذلك بان يكون المباشرة
اشارة الى ما في قوله باشروهن ولا يكون تفسيرا للرفث اقول يمكن ان يجعل قوله
تعالى وابتغوا ما كتب الله لكم اشارة الى وجوب الغسل واما استغراق الليل بالحرث
فلا يلزم مثلا اذا قال احد يجوز الاكل في يوم العيد لا يفهم منه انه يجوز في جميعه

اوقات الصلوة بل لا يفهم عرفا من مثل هذا الكلام الا اجزاء الوقوع في جزء
من اجزائه وكذا اذا قال لا يجوز الدخول في جميع بيوتها فتامل   [illegible] كون
الحكم اشد مناسبة للحكم اراد بالحكم الاول المعنى المناسب كالاكرام وبالثاني الحكم
المصطلح كالوجوب وشدة مناسبة الاكرام بحرمة الضرب بسبب [illegible] الفاحش
باعتبار ان اقتضاء الاكرام حرمة الضرب اشد واقوى من اقتضائه حرمة
التافيف وما يجري بعيد هذا حيث قال التعليل يعني كونه اشد مناسبة للحكم
او الحكم النوعي بالمعنى الذي قررنا يدل على ذلك قبل شرع القياس في ان الشارح صرح الشرع
اشارة على ان ليس المراد انه ليس من القياس الذي جعله الشارع حجة ولا انه محل
نزاع في انه الحاق فرع بالاصل لجامع قد يكون من غير نظر واستدلال وهذا هو النكتة
اللغوي لكن لا يسمى قياسا في الشرع بل القياس في الشرع انما يطلق على الحاق
فرع باصل لجامع اذا كان على سبيل النظر والاجتهاد والنزاع في ان مفهوم
الموافقة هل هو القياس ام لا انما هو في القياس بمعنى الثاني لكن لا يخفى انه
يحصل العلم بالمفهوم من غير نظر واجتهاد ولو كان قياسا شرعيا لما امكن
العلم بدون النظر ولا يخفى ان المقدمة الاولى محل المناقشة اذ يحتمل ان يكون
لعل هذا من قبيل النظريات الجلية او ربما يؤيد ذلك ما يجري في الفصول الاتية
حيث يقول فيه مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وهو ما اذا كان التعليل بالعين
وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين وذلك لان قطعية المقدمات انما يكون بعد نظره

لقطعية

لقطعية المقدمة اذا كان حصول العلم بالمط على سبيل النظر اقول لكن يرد على هذا
التوجيه لكلام الش انه لا يلائم قول الش قبل شرع القياس وكذا قوله مع قطع النظر عن
الشرع بل ينبغي ان يقال قبل النظر والاستدلال اذ الاستدلال بالقياس الذي هو حجة وسماه
المتشرع قياسا على شرع وحيه او قياس الامر من الشارع بالعمل به ولا على ملاحظة الشرع
ولعل المراد ما ذكرنا بالعناية اقول الاظهر ان يقال بناء كلام الشرع على ان القياس انما
يعتبر لاجماع اهل الشرع على اعتباره والا فهو لا يفيد الا ظنا ضعيفا غير مقبول
لا معتبر وقد مر ذلك في مسئلة ان القياس يجوز ان يكون مخصصا لخبر العام ولاجل
ذلك لم يعتبر القياس في اللغة والا فهو الحاق فرع باصل لجامع بحيث عليه بالدوران
على ما مر في مباحث اللغة ويرد عليه ان توقف اعتبار القياس في الشرع انما هو فيما لم يكن
جليا فتامل   ومنها ان من مفهوم المخالفة مفهوم الاستثناء بعيد ان اقتصر في هذا
المقام على الاربع المشهورة لكثرتها وشهرتها لكن له اقسام اخر سيذكرها والمراد بالحصر
ما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف كالصديق جعلوه مبتدأ والموصوف خبرا
فلا يشمل الاستثناء انما ونحو ذلك ولا يخفى ان في مثل لا اله الا الله المفهوم ان غير الله
ونفي الالهية الغير منطوق وفي انما الاعمال بالنيات والعالم زيد ان لا عمل بدون النية ولا عالم
غير زيد كذا في شرح الشرح واقول قد يخفى ذلك على ما يجيء في الشرح مناقشة للاتفاق والاصوب في
تفسير المراد هنا ان يفسر بما هو اعم مما ذكره وما هو ما يكون الحصر مستفادا من التقديم حتى يتناول
جميع صور تقديم ما حقه التأخير على ما قرر في علم المعاني وفي قوله المفهوم هو ان الله الاله غير

الكيفية الغير منطوق ودلالته على ذهول عن ان الخبر هنا مقدر عام مثل الوجود او الامكان
والصفة ان يتعلق المفهوم هو ان الله موجود والمنطوق نفي الوجود عن غيره من الآلهة
يوضح ذلك انه تقدم في بحث الاستثناء انه لم يتحقق في الاستثناء الا حكم واحد اما
حكم سالب كما في كلمة التوحيد واما موجب كقولنا له علي عشرة الا ثلثة اذ المعنى في الاول
نفي الوجود عن الآلهة المخرجة منها الله وفي الثاني الاقرار بعشرة المخرج منها الثلثة
فتأمل ثم قال واما نقض ما ذكره الآمدي كالتخصيص بالاوصاف التي نطرأ تنزل بالذكر
وللمفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام فراجع الى مفهوم
الصفة اذ المراد بها ما هو اعم من النعت النحوي ومما يجب التنبيه له ان المراد بتخصيص الوصف
بعض الشيء ووجه العام على البعض لا مجرد ذكر الصفة لموصوف فلا يرد ما يكون لمدح
او ذم او تاكيد او نحو ذلك على ما نبه صاحب التنقيح اقول ومما يجب التنبيه له ان مفهوم
الصفة يجري في تخصيص العام كما ذكره وفي تقييد المطلق ايضا كما في قوله تعالى رقبة مؤمنة
وان الصفة لما كانت متناولة للمدح وغيره على ما ذكره كان كون الصفة مخصصة يعلم
من خارج لا من جهة نفسها على ما حققه الشيخ سابقا . وكان لمفهوم موافقة
في شرح الشرح هذا ظاهر في انه لا يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية بل يكفي المساواة
وقد سبق خلاف ذلك وما ذكره العلامة من ان المراد يكون مفهوم موافقة
بتقدير الاولوية واما على تقدير المساواة فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة فبعيد اقول
يمكن ان يقال المحشي هو انه يقال يشترط في كون مفهوم الموافقة معتبرا حجة عموم المساواة

ولا ينافي ذلك ما ذكره هنا من انه على تقدير المساواة يتحقق مفهوم الموافقة او العلم
غير معتبر والظاهر ما ذكرنا لانه قال عند التقسيم واستخراج تعريف كل منهما منه لان حكم
غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا الاول مفهوم الموافقة هذا
لكن الحق ما ذكره اذ قد اعتبر في تفسير المفهوم مطلقا ان يكون مدلولا للفظ مستفادا
منه وفي صورة المساواة لا فهم ولا استفادة من طريق المفهوم بل لو فهم كان بالقياس
فاطلاق المفهوم على مفهوم اللقب مثلا انما يكون عند من قال به وعند الاخرين تسمية
بالمفهوم بمجرد الفرض وعلى زعم الخصم فتأمل ويمكن ان يقال في توجيه الشرح معناه انه ليس
مفهوم المخالفة بل لو كان مفهوما في اللفظ كان مفهوم موافقة لانه مفهوم موافقة في
الواقع   فان وجه الدلالة فيه اه اقول الظاهر ان مثل هذا يتعلق بنفيه لانه لا يحصل ابدا
العلم بشرط انه لا فائدة للفظ سوى تخصيص الحكم والجواب ان التفتيش يوجب الظن
في بعض المواضع بان ليس له فائدة سوى التخصيص والظن يكفي في مدلولات الالفاظ
كما مر في مبادي اللغة   ان يخالف المتتابعان لا يخفى ان هذا من قبيل مفهوم الشرط
وكان البصري لا يفرق بينهما اذ يجعل في بعض المتتابعان المثنى ان ... و كذا
حكم تشابهين من مفهوم العدد الخاص ومن الصفة للاتك فقد عرفت ان مرجع الكل
الى الصفة بعض ما نقلنا عن الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص ترجع الى الصفة
فان المحدود والمعدود موصوفان بحدهما وعددهما وقس عليهما البواقي كذا في شرح
الشرح اقول وفي البحث اذ يتجه ان مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم

الصفة قال به وقد قال البعض من لا يقول بمفهوم الصفة ولا يذهب عليك ان هذا
الكلام منهم ميل الى ان مرادهم بمفهوم الصفة ما يكون مفهوم صريح الصفة وهي ما يرجع الى
مفهوم الشرط وان بعض من قال بمفهوم الشرط وهو مفهوم الصفة يعني انكر مفهوم مفهوم
كذا الصفة فعلم من ذلك انهم لم يريدوا بمفهوم الصفة ما تناول مفهوم الشرط فتدبر
ان ابا عبيد هو معمر بن المثنى صرح بذلك الامام في البرهان والقول بان قال الامام ان
المشهور في ائمة اللغة هو ابو عبيد القسم بن سلام على ما ذكره الآمدي في الاحكام كما في شرح
الشرح وقيل قال الامام في البرهان ان القايل ابو عبيدة على فعيلة بتاء التانيث وهو
معمر بن مثنى ولا منافات بين الروايتين لجواز ان يكون كل منهما قايلا بذلك وكلاهما
امام في معرفة اللسان   لما ثبت مفهوم شيء من اللغات فان قلت فرق بين ان
يكون المسئلة اجتهادية وان لا يكون وكذا بين ان يكون الامام مجتهدا وان لا يكون
قلت هذا ليس اجتهادا في الاحكام الشرعية بل نظرا واستدلالا في المباحث اللغوية
حاصل الجواب ان المنع لا يضرنا لانا لا ندعي القطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل
بقولهم اذ هما من ائمة اللغة سواء استند قولهم الى اجتهاد منهما او سماع او غير ذلك كما ذكر
اللغة كيف في الثاني واما الاول فيندفع بان المراد لما ثبت مفهوم شيء بالاجتهاد اقول
بل ههنا شيء وهو انه لو صح العمل بقول الشافعي في مفهوم الصفة حق وكان ذلك على حصله
بالاجتهاد كان المجتهد مقلدا لمجتهد اخر في اجتهاده وذلك غير جايز   ولنا ايضا
انه ثبت دليل اليه فان قلت كيف ذلك مع انه قدم وسمي ايضا انا لا نثبت اللغة بالقياس

والترجيح بل ليس طريق ثبوتها اثباتها سوى النقل والاستقراء قلت الظاهر ان هذا يرجع
الى الاستقراء ايضا كما قال في الجواب عن الدليل الثاني ثم لا يخفى ان الاعتراضين اللذين
يذكرهما جاريان في الوجه الثاني والثالث معا   ولو سلم العموم في بعض الصور وذلك
كما قالوا صحوا الشاة عورا وكذا قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لتوهم
متوهم انه لم يرد النهي عند خشية الاملاق فلا نزاع فيه اذ كون ثبوت الحكم في المسكوت
بالطريق الاولى لا يقتضي تخصيصه بالذكر اقول لو سلم العموم كان خارجا عن محل النزاع اذ
حيث كان مفهوم الموافقة فتدبر   والاولى ان يقال ان ما في الشرح ظاهر جوابا
عن تقرير الامام لكن يمكن توجيه تطبيقه على التقرير السابق ايضا وحاصله ان اراد باختصاص
الحكم بالمذكور دون المسكوت ان الحكم اليقيني المعبر عنه باللفظ مختص به يعني انه حكم على
السائمة مثلا ولم يحكم على المعلوفة فلا نزاع فيه وان اراد ان متعلق الحكم النفسي وهو النسبة
الواقعة في نفس الامر المعبر عنها بالحكم انكار به مختص بالمذكور بمعنى ان الزكوة واجبة في السائمة
ليست بواجبة في المعلوفة فهو ادعائه الى عدم الحكم بالوجوب فيها وهو لا يستلزم الحكم بالعدم
لجواز ان يثبت النسبة ولا الحكم بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص النسبة الذهنية دون
الخارجية وقد سبق مثل ذلك هذا ايضا في تحقيق ان الاستثناء في النفي والاثبات
وبالعكس لكن لا يخفى ان هذا انما يصح في الاخبار دون الانشاء اذ النسبة يتعلق بها الخارج
الا ان يأول بالجزء من ههنا يذهب الوهم الى ان المراد بالمتعلق ههنا طرف الحكم كالسائمة
مثلا لما سبق من ان متعلق الذكر النفسي هو الزمان السعي فيهما جميعا ولذا فيه قوله

عدم الحكم فيما ازيد المتعلق بما لم يشتمل عليه وجه الاولوية ان كلام المستدل ظاهر في
ان المراد اختصاص الحكم ولا يذهب الوهم الى ان لفظ السابق يعني ان قول المعلوم فلا
منع للاستثناء اقول يمكن الجواب عن قوله ان هذا انما يصح في الاخبار دون الانشاء
بانه اراد بمتعلق الحكم في الانشاء مثل الوجوب في الايجاب والحرمة في التحريم ونحوها
في الانشاء ان يقال اراد به اختصاص الحكم الذي هو الايجاب بزكوة الغنم السائمة
ان هذا الايجاب المخصوص فلا نزاع فيه وان اراد باختصاص متعلق ذلك الحكم كوجوب
الزكوة بكون الكلام مفيدا لذلك الاختصاص ممنوع بل هو عين النزاع اذ لا يلزم من
افادة الكلام اختصاص هذا الايجاب المخصوص بالسائمة نفي الوجوب مطلقا عن المعلوفة
اذ لعل زكوتها ايضا واجبة لكن بايجاب آخر فان قلت اذا لم يكن المعلوفة داخلا في
الحكم لم يكن زكوتها واجبة مطلقا عملا بالبراءة الاصلية قلت لعلها واجبة بغير ذلك
ولو سلم فلا يفيد المط وهو القول بالمفهوم اذ استفادة ذلك ح بالبراءة لا بالمفهوم
اقول واما التوجيه الذي ذكره من جعل المتعلق طرف الحكم للبيع في الخبر والانشاء
غاية الفساد وذلك لان المذكور هو السائمة فلو كان المراد بقوله يفيد اختصاص الحكم
بالمذكور اختصاص طرفه الذي هو السائمة على ما اعترف به كان اختصاص طرفه الذي
هو السائمة على ما اعترف به كان اختصاص الشيء بنفسه في الغنم كما ذكرناه
لانا نفهمه هنا الفرق بين الجوابين ان في الجواب الاول منع فهمه مطلقا بل انا نفهمه
كما ينبغي وفي الثاني سلم فهمه منه في الجملة لكن لا من طريق المفهوم بل من جهة الاصل ان

الاصل قبول الاستغفار ولم ينف ذلك فيما فوق السبعين فيبقى على ما كان من جواز
ويمكن ان يقال ايضا فهم المفهوم هنا من جهة اختصاص المادة لا من جهة دلالة اللفظ
وهيئته وهو المتنازع فيه ويمكن تطبيق الجواب الاول على ذلك فتدبروا انما اورد
الجواب الثاني بعد التسليم وعلى سبيل التنزل لان الحق ان الآية ظاهرة الدلالة على عدم
ارادة خصوصية العدد لا يغفر لهم وان استغفر لهم مرارا غير محصورة فيفيد
جواز الغفران وعلى تقدير التسليم لان الواقع هذا واعلم انهم اختلفوا في مفهوم
وقال الامام الحق التفصيل وهو ان العدد ان كان علق الحكم بها فالتعليق به
ثبوت في الزايد ونفي الناقص لوجود العلة ونزل ذلك العدد فيه لان الناقص
النفي بالعلتين يقتضي الترفع بما اكثر منها الا بانقص وان لم يكن علة فالحكم
فالحكم ان كان حظرا او كراهة فكذلك كتحريم جلد مائة على القاذف يقتضي حرمة مائتين
وكراهة غسل اعضاء الوضوء اربع مرات يقتضي كراهة الزايد وان كان ايجابا
كوجوب خمس صلوات او اباحة كاباحة نكاح الاربع او ندبا كالتصدق بدينار
وظاهره يقتضي دلالتها بثبوت مثله في الناقص ونفي الزايد وفيه انه فيه تسليم التعدي
لا يدل على شيء من ذلك بل يدل على نفي الزايد ثم لا يخفى ان المص ذكر مفهوم العدد في الاول
ولم يذكره في التفصيل ومفهوم افادة الحصر بالعكس ويستدل ايضا اقول
فيه نظر لان هذا اجار في مفهوم اللقب ويمكن الجواب بان تكثير الفايدة انما يكون مطلوبا
لو فرض العقلاء ومرجحا للتصير اليه لو لم يكن هنا مانع آخر عن افادة الكلام لما ذكر

على نفي مفهوم اللقب بانه لا مانع عنها ولا مانع ههنا الا ان ادلة نفي مفهوم الصفة سيبطل
على ذلك النصوص الواردة على الادلة التي بها ثبت بالترجيح لم يتم دليل على بطلانه
في صورة قام الدليل على بطلانها فتأمل   نفي الاغراض والعلل الغائية في
الواقع عن الافعال الاختيارية وذلك لتقدم العلل لكونها عللا وتأخرها لكونها
مصالح وفوايد والجواب الجواب   والمستند لم يصرح بتربيته على ما هو دابه وقد
في تنبيه الاول بانه لا يلزم من عدم دلالة السبع على الطهارة فيما دونها حصول الطهارة
قبل السبع لجواز ان يثبت بدليل آخر فان قيل هذا انما يتم في الرضاع بناء على ان
الاصل عدم التحريم واما في الاناء فالاصل هو الطهارة ما لم يظهر دليل النجاسة
عدمه قلنا الدليل القاطع قايم وهو الاجماع على التنجيس بحصول النجس فاذا لم يحصل
المورد على النص فيما دونه بقي ما كان ثابتا في النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل
في شرح الشرح واقول يمكن الجواب عن الدليلين بان هذا النهي انما هو لخصوص الدلالة
حتى لا يلزم تحصيل الحاصل لان دلالة اللفظ عليه ولهذا لو قيل له على عشرة يلزم اشتراك
الخمسة مع العشرة في الحكم   فكان يجب ان لا يختلف فيه احد فتأمل نظرا اما في ادلة
مفهوم الموافقة لا يختلف فيه فيمكن دعوى التواتر ولو بالمعنى الا ان تحصيل الدعوى
في نفي مفهوم المخالف وهو الظاهر من الادلة واما ثانيا فلان المخالف لعله يمنع
التواتر واما ثالثا فلان لقائل ان يقول دليلكم على نفي مفهوم اما عقلي ولا مدخل له فيه
لان اللغات لا يستقل فيها العقل اثباتا ولا نفيا واما نقلي لا احد الدليل واما ان نقلا

فلان الدليل يجوز ان يكون سمعيا غير الخبر المنحصر في التواتر والاحاد فان الدليل
السمعي غير منحصر في الخبر بل يحتمل ان يكون اجماعا او استقراء كما في العلم برفع الفاعل ونصب
المفعول على ما مر فان قلت في دفع الاخير ننقل الكلام الى من يبلغ اليه الاجماع فانه اما
بالخبر الواحد او المتواتر وكذا فيمن يبلغ اليه الاستقراء قلت لعل التمسك بالمفهوم
داخل في الاجماع وكان الاجماع معلوما له بالتواتر وكذا المنقول لعل التمسك هو
المستقر وهذا كاف لنا في ثبوت المفهوم في الجملة ولا يثبت مطلوبكم وهو نفي المفهوم
مطلقا   لعدم التواتر في سنده انها اقول الظاهر ان المراد بادلة الاحكام الادلة
الجزئية التي نصبها الفقهاء على المسايل الفرعية الفقهية كدليل وجوب الصلوة لكون
الدليل الظني لا يعتبر انما هو في المسايل الاصولية دون الفرعية وقد صرح بذلك في الاستدلال
بل المراد انه لو لم يكف الظن في المسايل الاصولية لم يمكن العمل باكثر الادلة الاجمالية
للاحكام التي هي مسايل الاصول لكون الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا وذلك لان
اثبات تلك المسايل المتعلقة بدلالات الالفاظ لا يمكن بادلة قطعية لا يقال
قوله في سنده انها على ان المراد الادلة التفصيلية قلت يمكن ان يقال المراد ان التواتر
لم يقع في مثل كون الامر للوجوب وكون النهي للتحريم وان وجب التواتر في كون الكتاب حجة
وكون السنة حجة في الافراد وفي مسايل ذلك الاجمال اذ كون الكتاب والسنة حجة لا ينفع
الادلة التفصيلية الفقهية التي استنبطها الفقهاء في خصوصيات مسايلهم فتأمل
فان وجوب الزكوة مثلا لم اوجب اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام من المص

فللمشهور بل على ما حققه الشارح هنا في بحث الوجوب من ان الايجاب والوجوب
واحد بالذات متغايران بالاعتبار فذلك الكلام من الشارح وان كان في غاية التحقيق
لكن بما اقتضاه كلام المص فلا على الشارح شيء في توجيه كلام المص بذلك فتدبر
فقد انتفى وجوب الزكوة اقول فيه بحث اذ انما يلزم انتفاء وجوب الزكوة بهذا
الامر والايجاب لا مطلقا فان قلت الاصل عدم الوجوب قلنا فاذا لم يثبت وجوبه بهذا
الايجاب يبقى على ما كان عليه في الاصل وهو عدم الوجوب قلت اولا ان هذا لا يجري
في صورة الاباحة اذ لا يصح ان يقال الاصل عدم الاباحة الا ان يقال يصح ان يقال
الاصل عدم الاباحة الشرعية لا بان كان واجبا او حراما بل بان كان مباحا اصليا لا
مباحا شرعيا اذ الاصل عدم دليل آخر على الوجوب ثم توجيه المنتفي بالمباح ثانيا
ان اثبات هذا الحكم بالاصل لا بالمفهوم اذ دلالة ذلك عقلي وهذا الغير واين احدهما من
الآخر ويمكن ان يجاب بان مراد المجيب انتفى هذا الوجوب اللازم من هذا الايجاب
المخصوص او كان عينه وصار الحاصل ان التخصيص المراد بالمفهوم تخصيص الحكم المنفي دون
متعلقه وحينئذ يظهر غاية الظهور ما اورد على الشارح من انه يرجع الى نفي المفهوم
ان ليس النزاع في تخصيص الحكم المنفي بل انما النزاع في تخصيص متعلقه فتأمل الا ان
وفي الجواب على ما في شرح الشرح انه يلزم عدم التفرقة بين الخبر والانشاء في نفي المفهوم في بعض
المواضع بمعونة القرائن كما في قولنا في اقسام الغنم السائمة لا ليا في ذلك فان الشارح
كابر في دعوى المكابرة   وانما لم يجز ذلك قال في شرح الشرح لا يخفى ان انه اذا كان راه

وراى مفهوم الموافقة في منافاة المفهوم للمنطوق كان بعدم صحة نفيا على البيان
وانما المعتبر في البيان هو تحقيق المنافاة في مفهوم المنافاة الموافقة على ما هو شيء
لفظ ذلك لظهور كونه اشارة الى قوله اف والضرب لكن تقرير الوجه الاول الحق في انه
بيان لا امتناع ان يقال ادوا زكوة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا او متفرقا وان يقال ادوا
زكوة السائمة او زكوة المعلوفة بناء على انه لا ينتفي لذكر قيد السائمة والمعلوفة فائدة
لا بيان المنافاة في مثل لا تقل اف واضربه ثم يمكن تقرير الوجه الثاني وهو لزوم التناقض
على وجه يجري في مفهوم الموافقة بان يقال مفهوم لا تقل له اف هو حرمة الضرب فيناقض منطوق
اضربه وهو جواز الضرب ومفهوم اضربه وهو جواز ان يقال له اف فيناقض منطوق
لا تقل له اف وانما جرى الشارح على ذلك بناء على الملحق لان قوله اللفظ فقط وان امكن اجراؤه
في مثل لا تقل له اف واضربه لكن قوله لعدم الفائدة انما يجري في زكوة السائمة والمعلوفة
للمثال الاول الوجه في توجيه الكلام ان يجعل قوله وانما لم يجز ذلك اعادة للملازمة
بعبارة اخرى ليستدل عليها بدليلين آخرين بعد تمام الدليل الاول معنى قوله وانما
لم يجز ذلك انه انما لم يصح ان يقال ادوا زكوة الغنم السائمة والمعلوفة فيكون قوله لم
يجز بمعنى لم يصح عدل الى القول بما صح ولفظ ذلك اشارة الى فاعل لم يصح وكان المراد انما
لم يجز ذلك على تقدير صحة القول بالمفهوم وقوله الجواب الآخر انه كمفهوم الموافقة جواب
عن الدليل الاول للملازمة وتقريره انه قياس مع الفارق وذلك لان مفهوم الموافقة
قطعي وذلك ظني فلا يلزم فيه التعارض لعدم التعارض بين المنطوق الظني والقطعي مفهوم

الموافقة فيلزم اعتبار المفهوم المتعارض بين القطعيين وانه غير جايز
فلا يلزم من عدم جوازه ذلك عدم جواز هذا وقوله واما ما ذكرت فجواب عن
الدليلين الاخيرين لاثبات الملازمة ولا يخفى على المتامل لطف هذا التوجيه و
قيل لتوجيه الكلام ان المراد بالقيدين هاهنا وصف الاضافة لان في كل من المعقول
والمعطوف نوع تقييد للفعل والمعطوف عليه وهو لا تقتل وبيع في منطوق
كل منهما مفهوم الموافقة للآخر لان تحريم التافيف بجواره تحريم الضرب بالجرح والضرب
بجواره التافيف فلا يبقى لذكرهما فايدة لان فايدة التقييد المفهوم وقوله ويكون
بمثابة قولك ادّ زكوة الغنم السايمة فيه اشارة الى بيان وجود علة حكم الاصل في
الفرع وهو عدم فايدة ذكر القيدين عنه من السايمة والمعلوفة واذا وجد في الفرع علة
الاصل يثبت حكمه فيه وهو عدم الجواز اقول ما قررنا في توجيه الكلام مستغن عن ذكر الفرع
المشتمل على التكلف والتعسف على ما لا يخفى على الناظر فيه فتدبر لزم التعارض
عند المخالفة اندفاع الجواب الثاني بهذا التوجيه ظاهر واما اندفاع الاول فاقول يمكن ان
يقال في توجيهه وجهين احدهما وهو المستفاد من شرح الشرح ان المراد من التعارض
مطلق التقابل وذلك بان يكون مقتضى احد الدليلين مخالفا لمقتضى الآخر وان
كان احد المقتضيين يضمحل عند الآخر اذ لا شك ان يوجد التقابل والتنافي بين
الدليلين خلاف الاصل وثانيهما انا ننقل الكلام الى صورة يكون الدليل المخالف للمفهوم
ليس قطعيا بل كان ظنيا وح يلزم التعارض فيكفي لزوم التعارض في الجملة اي في صورة

واحدة لعدم القول بالفصل نعم ولا يخفى ان الوجه الاول غير مستفاد من توضيح
الشرح نعم يمكن تطبيقه على الوجه الثاني وذلك لان الجواب الاول ناش من خصوصية المثال
فاذا لم يقيد الكلام به قبل عند المخالفة في الجملة اندفع فان اقام قال في شرح
الشرح يعني ان دليلنا على نفي المفهوم بان ثبوته قد يفضي الى خلاف الاصل وهو التعارض
يعني التقابل في الجملة لا يعني تقابل الدليلين المتساويين في القوة حتى يرد منع لزوم
وكل ما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى ما لا يفضي اليه كعدم ثبوت المفهوم وكل
مرجوح فهو منتف ما لم يقم دليل عليه صحيح فان عجز الخصم عن اقامة الدليل على ثبوت
المفهوم فقد سلم دليلنا عن المعارض وان اقام كان دليله معارضا لدليلنا والمعارضة
لا تقدح في صحة الدليل نعم يمكن ابطال هذا الدليل بعد تسليم ان التعارض بالمعنى المذكور
خلاف الاصل بان الافضاء الى خلاف الاصل في الجملة لا يقتضي الا المرجوحية في الجملة
وهي لا يقتضي الا الانتفاء في الجملة وهو لا ينافي ما يدعيه من الثبوت في الجملة اي في
مستفاد من ان اندفاع الايراد الاول بالتوجيه الاول الذي ذكرنا وكذا ان ما في
الشرح لا ينطبق عليه ولو قيل مراده من التعارض ذلك فيمكن ذكر بعينه في التقرير الاول
المزيف واما ما اورده على هذا الدليل مما اشار اليه بقوله بعد تسليمه فانما يوجه لو
توجه على هذا التوجيه لا على ما ذكرنا من التوجيه واما الايراد الآخر فيمكن ان يقال في بعض
الافراد كالمثال المذكور واعتبار نوع يفضي الى خلاف الاصل ولو في فرد واحد
مرجوح لا يعتبر الا بدليل ولا يتوهم ان المفهوم يعتبر في بعض افراده دون بعض بل المعتبر كله

النوع لان مقتضى دلالة اللفظ لغيره ذلك مع قطع النظر عن خصوصية المادة غاية
الامر انه قد لا يعتبر في بعض المواد بمعارض راجح بمعنى انه لا يعمل به لا لان اللفظ غير
دال عليه   اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط هذا وان كان
لازما لما فسر به المص الشرط لكن قد عرفت ان الجملة الشرطية لا يدل عليه بل انما يدل
على ان الاول مستلزم للثاني دون العكس لان الاول ملزوم والثاني لازم وقد ذكر
المص في شرح الكافية عند قوله كلمة المجازات ما يدل على سببية الاول ومسببية الثاني
المراد بالسبب والمسبب الملزوم واللازم اقول لكان في قول الشارح اذا ثبت كونه شرطا لزم
من انتفائه انتفاء المشروط اشارة الى ذلك فتامل   وقد اعترض عليه بانه لا يخ قلت
قلت هذا لا يقدح في الدليل المذكور لانه قال اذا ثبت كونه شرطا له فاذا استعمل
للسببية لم يكن مما نحن فيه قلت على هذا الكلام ان وما يشاركها وضعت للالتزام من الشرطية و
السببية فلم يدل على خصوص الشرطية حتى يحصل المفهوم ولو فهم الشرطية كان ذلك من الخارج
لا من دلالة اللفظ لغة مع ان المفهوم كان من قبيل ما يحصل بدلالة اللفظ لغة فتامل
اما ان قلت بالاتحاد فيه نظر اذ يجوز ان يعلم ذلك من خارج وهو كون السبب واحدا
او كون الاصل عدم تعدد السبب لا بدلالة اللفظ وتركيب الكلام فيه   او
الغالب الظ انه اراد بالغالب الراجح مطلقا سواء جاز الطرف الاخر ام لا وقد
يجاب عن الاية بوجهين اولهما ان التقييد بذلك لان الاية نزلت في تلك
المادة وثانيهما ان فيه تحريك حمية المولى بانه اذا اراد العفة فالمولى احق بذلك

و

وربما يقال هو ان المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط لايقاع الحكم لا لثبوت الحكم
فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع وهو جعل
في الاختلاف في ان اثر الشرط في منع السبب او في منع الحكم فقط يعني ان الشرط
كدخول الدار هل هو شرط للحكم فقط كالحرية في قولنا ان دخلت الدار فانت
حرة حتى يلزم من انتفاء الدخول انتفاء الحرية او شرط السببية وهو ايجاب الحرية
وايقاعها والحق هو الاول للقطع بانا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر
فان الدخول شرط لوقوع العتق لا لايقاعه الذي هو تصرف منا بالتعليق او التنجيز
كذا يستفاد من شرح الشرح اقول وما ذكره من قوله وهو جعل في الاختلاف انما
يصح اذا كان الكلام في الانشاء لكن الظ من كلام الشارح الخبر لان الايقاع
والوقوع ظاهر فيه وح كان ينبغي ان يقال لو كان شرطا للايقاع للزم الانفكاك
في التصديق والاذعان ومن البين انه ليس كك وح كان شرطية اخرى فتدبر
وقد يقال الكلام في الاخر نفسه اعتراض ومواخذة على قوله ولو قدر
بعده يعني سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل لم يكن الغاية اخرا لكن النزاع في نفي الحكم
كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرفق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا معنى لمفهوم الغاية
سوى انها لا يدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها هذا ولكن عبارة الامدي ان
مفهوم الغاية نفي الحكم فيما بعد الغاية كذا في شرح الشرح فان قلت لا وجه لهذه المواخذة
اذ كما صح ان يقال ما بعد الغاية كان خارجا عن ثبوت الحكم له والا لم يكن الغاية غاية

لكن نفس الغاية مثلا نفس المرافق لا يجب غسله لان الغاية خارجة عن الشيء فلو وجب
غسل المرافق ايضا لم يكن المرافق غاية لا يقال يحتمل ان يكون على بمعنى مع لانا نقول
ح لم يكن للغاية فايدة ولا كلام فيها مقتضى الغاية والاخر كما يطلق على الطرف
الاخر الخارج عن الشيء لكن قد يطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده كما يقال اول
الانبياء آدم عم وآخرهم محمد صلعم وكلمة على مثلا التي للغاية يستعمل في المعنيين
فالكلام في ان الاخر بأي معنى من المعنيين هذا ولكن انت تعلم ان هذا انما يستقيم
للفظ الاخر واما لفظ الغاية وكلمة الى التي للاخر فقط انها يستعمل فيما اذا كان ما بعدها
خارجا عما قبلها والا لم يكن للغاية وانتهائه فان كون غاية الشيء خارجا عنه ...
واما كلمة الى التي لم يكن ما بعدها خارجا عما قبلها فهي بمعنى مع وليست للغاية فكلامه ...
على الكن فيه بحث اقول مع ... وهو ان قولنا صوموا الى ان يغيب الشمس انما يسلم دلالته
ان زمان غيبوبة الشمس ينقطع الحكم النفسي كايجاب الصوم هذا الايجاب اما دلالته
على انتفاء الوجوب فيه مطلقا فغير مسلم وهذا النظير لما في منطوق المصنف فتذكر
وقيل نعتيد فلا فرق اقول تقدم من الش ان دلالته ما والا بالمفهوم لا المنطوق ولعل
القايل بهذا الكلام ممن يقول بان دلالتها والا بالمنطوق وذلك على ما حققنا ان كون
المدلول منطوقا او مفهوما قد يختلف بالاعتبار   والحاصل انه في قطع الغاية
اقول هنا بحث اذ المعتبر في القياس مساواة فرع للاصل في المعنى الجامع بعينه بجزئه كما
ولا بأس في ذلك ان يكون ذلك المعنى اشد مناسبة للاصل فح يكون اجتماع القياس مع مفهوم

المخالفة اذ ليس شرط في المفهوم سوى ان الحكم فيما عدا المذكور لا يكون راجحا او مساويا
للمذكور على ما يدل عليه التعريف الذي مر فتذكر واما في شرح الشرح حيث قال قد علمت ان
شرط مفهوم الموافقة الاولوية ولا يكفي المساواة انه ولو صح ما ذكره ههنا من ان
القياس يستدعي المساواة واذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة
لكان كل قياس مفهوما والثابت به ثابتا في النص ولزم رفض كثير من القواعد فاقول فيه
جواب مراد الش انه لو لا ثبت بالمفهوم ح كان المفهوم الموافقة لا مفهوم ...
المخالفة الا انه ثبت بمفهوم الموافقة في الواقع وقد مر مثله فتذكر واجيب عنه ايضا
في بعض شروح المنهاج بان المراد المحقق بمفهوم الموافقة ههنا فهم موافقة المسكوت
للمذكور في الحكم ولو بالقياس لا انها مستندا الى النص يؤيده ذلك ان المفسر فيه قوله ودل
على الحكم في الفرع للقياس بالمعنى فاذا حصل التساوي دل القياس على ثبوت الحكم في
الفرع على وجه يفهم منه موافقة الحكم الفرع لحكم الاصل   فان قلت يحتمل الكو...
تقرير السوال ان ما ذكرتم ان كل الولاء للمعتق وهذا لا ينافي ثبوت كله او بعضه لغير المعتق
لجواز اشتراكهما في اضافة الكل اليهما والجواب انه ينفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت
ولاء لما كان ثابتا للمعتق ضرورة امتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ان ليس بعض
الولاء للمعتق وقد كان كل الولاء له فان قيل هذا انما يتم لو كان ولاء المعتق مغايرا
لولاء غيره بحسب الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون تغايرهما بمجرد الاضافة فلا يصدق ان
الولاء الذي لغير المعتق ليس للمعتق قلت لا يمكن ذلك لان هذا مثل قولنا ملكية الدار زيد

وهو ان الممكن اشتراك زيد وعمرو في ملكية الدار لكنه ظاهر في استقلال زيد بالملكية مثل
ما ذكرنا في الولا اكتفاء في شرح الشرح وهو مبني على انه جعل قوله وذلك كما يقال لملكية الدار
لزيد ايضا موضع الدليل على قوله لا يمكن معطوفا عليه اي لا يمكن ان يقال كذلك وذلك
مثل قولنا ملكية الدار لزيد فيستنبط منه علة قوله لا يمكن وذلك كما ترى اقول الاظهر ان
يقال قوله وذلك كما يقال لملكية الدار لزيد من تتمة السؤال يعني في هذا المثال يجوز
الاشتراك في ملكية الدار بين زيد وعمرو ومع هذا يصح هذا التركيب وذلك لان التغاير
بين ملكية الزيد لها وملكية عمرو لها بالاضافة ويجوز ان يشترط اتيان في اضافة شيء واحد
اليهما وقوله فانه ظ دليل قوله لا يمكن وجوابه وتقريره ان ما ذكرت من المثال الظ
ظاهر في الاستقلال على ما فسره وتوجيهاته وان لم يكن التغاير الا بالاضافة لكن الحكم
على الولا بالايجاب الكلي يقتضي ثبوتها لجميع الاعتبارات والاضافات بل يعني الظ المقابل
من التركيب يحتمل ان يكون متعلق بالامتناع اي امتناع الشركة وان لم يقيد الحصر او الحكم بدل
على افادة عكس الحصر وهذا مما لا يقولون به فمن تصدى للجواب ينبغي ان يقدح في جريان
الدليل في العكس ومن ظن ان ما ذكره الش من الفرق لا تاثير في عدم جريان الدليل الكذ
فيه فلا يصح الجواب عن الدليل المذكور نعم يمكن تقرير كلامه على ان يكون دليلا اخر
على افادة العالم زيد الحصر لا يجري في العكس وليس فيه توجيه الدليل بحيث لا يجري في عكسه ولعل
جواب بعض الافاضل دليل اخر لا يجري في عكسه اقول يمكن الجواب عن هذا الدليل بان اللازم
من دليل الافساد والتسليم الذي استدل به على افادة العالم زيد الحصر بحيث يجري في عكسه

عنهم ايضا وفساد الدليل الخاص لا يدل على عدم صحة المدعي فلا يثبت بهذا
الدليل عدم صحة افادة الحصر في العالم زيد لا الاخبار بالخاص عن العام
اراد بالعام ما هو مصطلح الاصول اي جميع متناولات اللفظ وهو جميع افراد الامر
المشترك واراد بقوله بل لما صدق عليه العام مطلقا على ما سبق في دليل المانع من
حيث اورد دليل المثبت واورد في العكس وح يظهر انه باطل اذ لا يصح حمل زيد
وعمرو مثلا على زيد واراد بالعالم في قوله لما يصدق عليه العالم مفهومه من غير اعتبار
افراده وكذا المراد بالعالم في قوله يصدق عليه العالم واما العالم في قوله لكان
العالم اعم فهو بمعنى المستغرق وان بحث عن حمله على هذا المعنى بعد حمله على نفس
المفهوم نقول يلزم من كون مفهوم العالم اعم من زيد ان يجب الصدق ان يكون
اذا استغرق كان المراد به ما عدا زيدا ايضا فيلزم حمل عمرو مثلا على زيد اقول و
بهذا التقرير يندفع ما في شرح الشرح حيث قال واما بطلان التالي فلان اللازم
من صدق العالم على زيد وعمرو وهو ان يكون اعم منهما يجب الصدق والعالم الذي
يلزم من ثبوت الجزء ثبوته ظاهرا انه هو العالم بمعنى الاستغراق على ما هو موضوع الايجاب
الكلي واذا ثبت هذا بطل حمله للجنس اقول لا يخفى على الناظر ان دعواه
قد ثبتت بجزء ما سبق من بيان الملازمة وبطلان التالي فلا يحتاج الى هذا الكلام الا بان
اللام وايضا جعل للعهود ذهني يخرجه من البحث اذ الغرض ان اللام في صورة الحصر ليس
للعهد فالوجه في هذا الكلام ان غرض المستدل انه لما افادة التركيب الحصر وثبت

مطلوبنا اذ البحث المذكور افادة التركيب الحصر سواء كان ذلك الحصر صادقا
ام لا وقد حصل ذلك وكان الحصر في مثل هذا التركيب ليس صادقا فلا بد لصدقه
وصحته من عدوله عن ظاهره الذي هو الحصر وجعل المعهود ذهنيا غير معين اي الكامل في العلم
وهذا لا ينافي ما سبق في دليل المانع من عدم قرينة العهد اذ المراد ثمه عدم قرينة
العهد المعين كزيد مثلا وعند هذا التقرير للكلام يظهر اندفاع ما ذكره في الجواب
وعدم استقامة ما ذكره فيه من منافاته لما في المستدل فتأمل   واما اذا كان معرفة
فلا تقول الانسان هو الحيوان اقول لا يخفى ان هذا الكلام من الشارح كالمنع فيما سبق
منه بقوله قد يقال عليهما اذ ما سبق يدل على ان المعرفة اذا وقعت خبرا وكان الحكم مثل
زيد العالم كان المراد بالعالم المفهوم وصح الاخبار وههنا حكم بعدم صحة الاخبار ولكن
دفعه بان كلامه ههنا في ان الدليل المذكور يجري في العكس ولا يجدي في الجواب ان
العكس جائز قطعا فلا يسمع الدليل على بطلانه كيف وهذا ادعى كون ما دل الدليل على بطلانه
صحيحا قطعا فيؤيد النقض بل لا يتم النقض الا بانه صحيح فلا يندفع النقض بذكره وانما ذكر
ههنا لكنه ليس في مقام دفع النقض بل في انه طريق لبيان افادة العالم زيد الحصر لا الحصر
فيكون مثالا لما ذكرنا ايضا فتأمل قال في شرح الشرح التوضيح مثل الانسان هو الحيوان ليس مثل
ما نحن فيه لان كذبه من جهة ضمير الفصل المفيد ان غير الانسان ليس بحيوان وانما الكلام
في مثل الانسان حيوان اقول ليس منظور الشارح من المثال ضمير الفصل لبيان كون الخبر جزءا
لا لافادة الحصر من الخبر اذا كان معرفة يجري الدليل فيه بعينه ولسنا بكلامه على افادة الحصر

الحصر   وهو منقطع عن زيد مستقلا بافادة معناه ويعني ينبغي ان لا يحتاج في تعيينه
الى زيد الذي هو المحكوم عليه اذ تعيين الطرفين مقدم على الاسناد وتعيينه بزيد انما هو
بعد الاسناد ولا يلزم من عدم احتياجه في التعيين الى زيد عدم الاحتياج في الغير مطلقا
فلا يتوجه انه يلزم منه ان يصح في زيد العالم ان يكون العالم للعهد وذلك لان عهديته
ههنا انما يصح من جهة كونها اشارة الى ما كان لكن اللام من قبل زيد المحكوم عليه بل معينا
من جهة اخرى من قرينة حالية او مقالية وفي تحققها هنا وبدونها عدم صحتها للعهد فتدبر
يخرج المباح بحكم الاصل اقول انما قيد بذلك لانه اذا رفع المباح الشرعي وهو المأذون
شرعا كان نسخا ويجيء الاشارة في الشرح   يخرج رفعه بالموت والنوم فان رفع الحكم
عن هؤلاء لعدم قابلية المحل بسبب طريان الموت والنوم فهو رافع حقيقة وقوله
رفع العلم من حيث بيان انه رافعه   فلا يتصور رفعه ولا تأخره فان تحليل الشيء
التوقيت دليل على تأخر الحكم قلنا تأخر الدليل يقتضي تأخر الحكم لانه انما يثبت به فاذا ثبت
تحريم شيء بعد وجوبه فقضيه رافع للوجوب فان التحريم كذا في شرح الشرح اقول كون تأخر الدليل
يقتضي تأخر الحكم ليس على اطلاقه اذ يجوز نسخ الحكم الاول لا لانه يدل على ما يجري الاول الى ان
يقول رفع الحكم وارد على جميع افراد النسخ وتأخر الحكم انما يرد على النسخ بكون الابدال
برفع الحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن اقول تحقيق المقام ان الكلام النفسي قديم
عندهم وهو يقتضي تعلقا معنويا ازليا هو قديم ايضا فلا يمكن رفع شيء منها لكن لا شك انه
يتحقق له تعلق حادث بعد نزول الحكم وان لم يتحقق شرائط التكليف وتحقق ايضا تعلق

بعد شرايط التكليف كالبلوغ والعقل وتحقق لها ايضا تعلق ايضا بعد شرايط
التكليف وكذا بعد شرايط ذلك الحكم المخصوص كالوقت لوجوب صلوة الظهر مثلا
ويحتمل اتحاد هذه التعلقات بان يكون هناك تعلقا واحدا بالذات تختلف في بعده بالاعتبار
ويحتمل ان يكون هذه تعلقات متعددة بالذات انشاء التقدير فالنسخ عبارة عن رفع واحد
منها فان كلا منها يصلح ان يرتفع بحدوثه وهو دليل النسخ اقول توجيه الايراد
اما بان النسخ مصدر بمعنى الرفع فعبر بالناسخ وح فالجواب ان الكلام في النسخ الذي
من قسم المتن وهو الناسخ لا المعنى المصدري واطلاق النسخ عليه مسامحة مشهورة واما
بان الناسخ حقيقة هو الكلام النفسي واللفظ دال عليه وح فالجواب ان الناسخ والمنسوخ
من قسم المتن وهو كلام والكلام يطلق على النفسي واللفظي معا عندهم وهذا التعريف
بل التعريفات التي يذكر بعده تعريفات للنسخ الذي هو من قسم الكلام اللفظي وذكر ان
المبحوث عنه في الاصول والمعتبر عند الفقيه وجواب الشارح يرجع الى احدهما فتذكر
اذ قد يكون النسخ فعلا اقول الاخفى ان الحكم بجواز النسخ فعلا بناء على مذهب ان الفعل
ينسخ به وليله فهذا الكلام مبني على الافتراء بالموقف في الخلط بين النسخ والناسخ او
المراد المتعلق بالنسخ الثابت بنفسه دون اللفظ فيكون الشرط انتفاء النسخ وكذا
وقع في بعض النسخ والاولى ان يسقط لفظ الانتفاء فيجعل الشرط فيكون انتفاء الشرط
على ما في النسخ الاخرى وقد اوله في شرح الشرح بان المراد فيكون المراد الامر الذي
على ظهوره حتى يكون نسخا اقول الاحاجة لبيان الدور [illegible] هذا الكلام بل يكون نقل

النفسي المذكور على انه يتوجه على قوله وهو حصول النسخ انتفاء ان اريد الانتفاء في نفس الامر فظاهر
البطلان لان انتفاء الانتفاء بفعل موقوف على تعقل الانتفاء دون حصول النسخ وان
اريد التوقف عليه او استلزامه له ذهنا فغير مسلم على ان الثاني غير مفيد على تقدير تسليمه و
ان اريد التوقف عليه او استلزامه له بحسب الواقع فغير مسلم ايضا على ان الاول غير مسلم
والجواب ان لفظ الحصول لازم وتعقل انتفاء انتفاء الشيء يتوقف على تعقل ذلك الشيء او
يقال الانتفاء انما يتعلق بالشيء باعتبار وجوده وحصوله على ما قيل فانتفاء النسخ
انتفاء وجوده وحصوله فتعقل انتفاء انتفاء النسخ استلزام حصول النسخ متوقف على
تعقل حصول النسخ وليس شرطا للاعدام فان قلت الاحكام قد يكون مشروطة
بشرايط شرعية وغيرها فيكون شرطا لدوامها او الدوام فرع الوجود فشرط الوجود
شرط الدوام ايضا فكيف يصح الحصر قلت اراد بشرط الدوام ما كان شرطا لنفس الدوام
بالذات فقاطع الدوام هو ذلك القول قال في شرح الشرح لا يخفى ما في اعتراضه لورود
الاعتراض لان القاطع هو الناسخ لا النسخ بالمعنى المصدري اللهم الا ان يحمل القول
ايضا على معناه المصدري فيقول على ما في بعض الشروح ان المراد باللفظ التلفظ اي تلفظ
الشارع على ان اطلاق التلفظ ايضا محظور وليس هو بدال بل نفس اللفظ والقيم اذا
كان شرطا دوام الحكم هو عدم القول المخصوص كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول الذي
هو النسخ فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره وايضا لو كان الناسخ هو قول الشارع
نقول لكن قول الرسول ناسخ اللهم الا ان يفرق بينه وبين الفعل فانه وكلامه نفس قوله

التفصيل بخلاف النقل فانه انما يدل عليه اقول ما ذكره من الاعتراف بوجود
الاعتراض فيما اندفع لما ذكرنا ان كلام الشارح يرجع الى احد الوجهين اللذين ذكرناهما
فنقول فمنقطع الدوام هو ذلك القول بعينه اى النسخ فى اصطلاح الاصوليين
وهو القول القاطع للدوام والقول هو اللفظ فتفسير النسخ باللفظ صحيح واما
ما ذكره بقوله وايضا فاقول فى جوابه قوله كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول غير مسلم
او عدم العدم ليس نفس الوجود ولو سلم فنقول شرط دوام الحكم ليس نفس القول المخصوص
بل المفهوم غايته ان مصداقه هو ذلك العدم وعلى الوجهين فتفسير النسخ باللفظ الدال
على ظهور ذلك اللفظ لا يلزم بل انما يلزم تفسيره باللفظ الدال على ظهور ذلك اللفظ
اللازم او مصداقه ذلك اللفظ ولا فساد فيه فتامل احتراز عن قول العدل هذا
لزيادة التوضيح والا فقول العدل خرج بقيد الخطاب اذ المتبادر منه خطاب الشارع
وكذا الدلالة اذ المتبادر منه الدلالة على ما مر انفا وما وقع فى الشرح انه دال على
على ما ذكر التزام ولا ينفع فى التعريف التصريح بما علم التزاما فاقول فيه نظر لان دلالة
الرفع على انه لولاه لكان ثابتا مسلم لكن التعريف ليس للرفع بل للفظ الدال على الرفع
وقول العدل وان لم يصدق عليه انه رافع لكن يصدق عليه انه قول دال على الرفع
كقوله نسخ فاحترز عنه الغاية فيه ان قيد التقدم هنا مغن عن قيد التراخى بخلاف تعريف
المصنف اذ لم يذكر فيه ما يغنى عن قيد التراخى والجواب ان التراخى اخص من التاخر فقيد التاخر
لا يغنى بل لا بد فيه لاخراج الغاية اذ يتحقق فيها التاخر بدون التراخى والمناقشة بانه لما كان

على قيد التقدم لا دفع لها الان انفا فقيد التاخر عن الاول ليس بضار ويخرج فالاولى التعبير
بالتاخر فى تعريف المصنف بناء على انه اراد ما كان على التراخى وفيه تامل لان اخراج الغاية
بقيد الرفع على ما ذكره الشارح هنا كان اولى واظهر من اخراجها بقيد التاخر والاعم من
التراخى مع انه العام لا دخل له فى الخاص وفى الشرح ان الرفع يغنى عن اخراج الغاية
كالارتفاع فى تعريف الغزالى اقول قد عرفت فيما سبق انفا انه لا يخفى ان الجواب عن الاعتراض
الرابع يندفع الاعتراض الثالث بل دفعه عن هذا التعريف ينبغى ان يكون بهذا الوجه لا
بالوجه الذى ذكره فى دفعه عن تعريفى الامام والامدى الا ان يستدرك ولم يندفع بالجواب
الذى ذكره لم يكن ان يدفع النقض بعبارة على التعريفين بان الكلام فى الناسخ الذى هو من
اقسام المتن والفعل ليس كذلك فلا باس بخروجه عن التعريف فتدبر وقد يكون الفعل
اذا افاد حكما نصا فيه نصا فى الكون وقوله فانه يوصف بما يوصف به بعض
الالفاظ من كونه ظاهرا او مجملا لكن يضعف بكونه نصا فيه خلل والمراد بالنص ما يقابل
الاجماع والقياس وهو الكتاب والسنة فخروج قول العدل ودخول فعل على ما هو الظاهر ومأخوذ
فى الشرح من حمل النص فى التعريف على ما يقابل الظاهر واخراج قول العدل عنه لما فيه من
الاحتمال فاقول فيه بحث اما اولا فلان الناسخ قد يكون دلالته بالظهور لا بالنصوص
كما سيجىء واما ثانيا فلان المعتبر فى النصوصية عدم احتمال اللفظ خلاف ما يراد منه وذلك
يتصور فى قول العدل اما احتمال الكذب فى كلامه فلا ينافى كون دلالة اللفظ بالنصوصية
لان التعلق بنقل مستقل لا يمكن رفعه اذ الرفع يقتضى سابقة الثبوت كذا فى الشرح
الشرح اقول فيه نظر لان رفع كل شىء يقتضى سابقة ثبوت ذلك الشىء لا استقلاله فلا

تنافات بلى كون الوجوب مثلا متعلقا بصوم يوم الخميس وشرط كونه ثابتا قبل يوم
الخميس ارتفع هذا التعلق قبل يوم الخميس والحاصل ان هذا مبني على الخلط بين زمان ثبوت
الحكم وزمان ثبوت متعلقه الذي هو الفعل ولما ذكر ادلتهما النسخ على الترتيب من هذا
جوابه وهو ما يذكر بقوله قالوا رابعا وكان جوابه لم يتوجه ههنا مجملا بل اكتفى بالتفصيل
ايضا الخلط بين زمان الحكم وزمان متعلقه الذي هو الفعل يجري في الدليل الثالث ايضا
النسخ وبالجملة الشارح المحقق في الفرق والتميز بينهما ولا مزيد عليه فلهذا لم يتعرض ههنا
لبيان الفرق وفرضنا انه لو كان منشأ العدول هذه الشبهة فيرد عليهم عدم تجويزهم
النسخ قبل الفعل مع انهم يجوزون ذلك وهو لم يتعرض لكون الحكم متعلقا بالحكم الفعلي
الماضي وكذا لكونه متعلقا بالفعل في الزمان الحاضر اما الخلط بين طرف تعلق الحكم
طرف متعلقه الذي هو الفعل فانه يجري ذلك بعينه في الدليل الرابع لنا في النسخ ولا
التحقيق فلان بعد الفعل وقبل الفعل انقطع التكليف بعد الفعل اما في الاول فلا
واما في الثاني فالمختار انه ينقطع وسبيل الانقطاع النسخ فان قلت هذا الوهم لدليل
جواز النسخ مطلقا ولا اختصاص له بالنسخ قبل الفعل قلت اذا اجري في مثل صلوة الظهر
الثابت بقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس فيقول الخصم في الجواب ان المعلوم ضرورة
هذا الخطاب متعلق بالفعل في الجملة كقوله صل يوم الخميس وكل التعلق هو الذي
خلاف المكلف والنسخ اعلام وبيان لان ما بعده لم يتناوله الخطاب فلا منافاة
بخلاف صل يوم الخميس فانه خطاب متعلق بفعل لم يقع فلو نسخ وكان النسخ بيانا لا
ان الخطاب لم يتناول الفعل لزم اجتماع النقيضين اي كون الخطاب فيه متعلقا

بالجملة وغير متعلق به اصلا فان قلت ما ذكر في الواقع يجري في الانتهاء بل الانتهاء
ليس الا الانقطاع والرفع قلت انهم يريدوا بالانتهاء ما يعتبا ورسمه بل ارادوا
به ان الخطاب لم يتناول الفعل في الزمان الذي بعد هذا مثلا وخلاصة الكلام يرجع
الى ان وجوب الصلوة الظهر مثلا متعلق بكل ظهر لكن يرتفع التعلق بالنسخ اولا
بل هذا الحكم العام مخصص في علم الله تعالى ببعض الاوقات لا يعلم غايتها الا الله
فالخطاب لم يكن متناولا لما بعد تلك الغاية وهذا مذهب من قال ان النسخ نوع من
التخصيص والاول مذهب من قال حقيقة النسخ هو الرفع والنزاع معنوي ليس لفظيا وكل
منهما محتمل ومن عدل عن الرفع في تعريف النسخ الى الانتهاء اراد ان النسخ لا يتحقق
الرفع بل هو نوع تخصيص وهو المراد بالانتهاء فتأمل   وزال التعلق المخصوص
المظنون لا من حيث انه مظنون فقط بل من حيث الذات ايضا على ما عرفت في تحقيق
حقيقة النسخ بمعنى الرفع لكن بناء كلام المصنف ههنا على ان النسخ اذا كان رفعا لم يكن رفعا حقيقيا
بل بالنسبة بعقائدهم ويسمونه تخصيصا وانتهاء فتدبر   فان هذا الى قوله فيه ما يخدم تعرض
الجواب اذ فيه   جوابه ما ذكره الشارح وجواب المنتقض بالعام حيث قال الكلام بالتمام
فلا يثبت الحكم بدونه لا يزول به   فلا يمكن ابطاله بمعنى ان النظام لا يمكن الحق
انه لم يبطل الشارع عنه ولما كان يقول المخبر الصادق فلا يمكن ابطاله بمعنى بان كان
كاذبا اقول لا يخفى ان اللازم منه ونظيره من الدلائل هو الامتناع السمعي لا العقلي
الدليل النسخ ليلا خاما نقلا عن اليهود فلم يكن دليلهم منطبقا على دعواهم والعلم الخ

المذكور في الاحكام ان ما عدا العيسوية من اليهود فرقتان بعضهم قالوا
بالامتناع عقلا وبعضهم قالوا بالامتناع سمعا مع جوازه عقلا فينبغي حمل كلام
المتن في الجواب على الاعم من العقلي والسمعي والآمدي جعله دليلا على نفي الجواز السمعي
بعد تسليم الجواز العقلي ولم يرد بعدم الجواز السمعي عدم امكانه الذاتي لانه مستند
الى الدليل السمعي بل ما يرادف الامتناع السمعي وعلى ما قررنا كلام المتن كان
بعض الدلايل لنفي الجواز السمعي وبعضها لنفي الجواز العقلي والاولى ان يقيم
الثاني كما في الاحكام ثم لا يذهب عليك ان الدليل لا ينفي جواز النسخ لا العقلي على ما عرفت
آنفا ولا السمعي اذ لا يدل على ان شريعة النبي صلعم لم ينسخ ولا يجوز سمعا وانما لا يجوز
النسخ اصلا فلا دلالة له عليه اصلا والدليل الثاني لهم لو نسخ لعله على عدم حدوث شي
او بني لحدوث شي لم يكن فاما الحكمة ظهرت له لم يكن ظاهرة فيلزم البداء الذي
بحكمة فيلزم العبث او مؤيدا يتوقف بتقييد التأبيد على ما يشعر به قول المص
وان دل على التأبيد ويوضحه الاستدلالات المذكورة لبيان عدم قبول
النسخ وعلى هذا كان الجواب بمنع الحصر وجواز ان الحكمة غير مقيد بالتأبيد ولا بالغاية
غاية الامران الفعل المتعلق له مقيد بالتأبيد وما ذكر من الادلة على ان المؤبد لا يقبل
النسخ فيما اذا كان الفعل مقيدا بالتأبيد بحث فيما هو اخال عنه بطريق الاولى
الجواب بان هذا بدل قال في الشرح بغيران ترديد المستدل وان وقع في
الحكم على ما ذكرنا الكلام يدل على امتناع ارتفاع الفعل ولا نزاع فيه وانما النزاع في ارتفاع

الحكم المتعلق يعني زوال تعلقه وانقطاع استمراره وان كان نفس الحكم ازليا لا يرتفع
فان قيل النسخ في الحكم المتعلق الزايد قلنا نعم لكن ليس معنى ارتفاعه وانقطاعه انعدامه
بعينه بل انقطاع تعلقه ولا امتناع في ذلك بعد التحقيق فان قيل فيرد في التعلق قلنا معنى
ارتفاعه وانقطاعه انه وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الاول ولم يوجد التعلق بالفعل
الذي في الزمان الثاني فارتفع وانقطع الاستمرار الذي كان يتحقق لولا الناسخ اقول معنى
الارتفاع والانقطاع يحتمل انه لم يوجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني على ما هو مقتضى
الشرح انما يعني الانقطاع وان تعلقه بالفعل في الزمان الثاني قد كان موجودا كالتعلق
بالفعل في الزمان الاول على زمان النسخ ثم ارتفع في هذا الزمان وما ذكره انما يصح على
مذهب من قال ان النسخ يرجع الى نوع تخصيص ولا يصح في مذهب المص القايل بان حقيقة
النسخ هو حقيقة الرفع ثم قال واعلم ان مراد المستدل بقوله بعد الوجود بعد تمامه و
انقطاعه على ما فهمه الشارحون وصرح به الآمدي حتى قال اما ان يكون رفعه قبل وجوده
او بعد عدمه او حال وجوده فامتناع الارتفاع في ضروري وذلك الارتفاع عن انتهاء الحكم
وتمامه لا بعده واما على البيان المحقق من ان المراد تحقق الوجود وحصوله فاستحالته ممنوعة
بل امكانه ضروري لا يتصور انعدام الشي وارتفاعه الا بعد حصول الوجود لزوال البقية
البعدية بهذا المعنى يتناول المعية فلا يقابلها اللهم الا ان يراد المعية في حدوث الشي
الوجود وحصوله اقول على ما ذكره الشارحون وان كان الشق الثاني صار ساكتا عن
النسخ لان الارتفاع لم يكن بعد الانقضاء بل هو اما عين الانقضاء او معه لكن يعود

عنهم هذا الاحتمال ولم يكن متعرضا له في الدليل مع ان احتمال الظاهر قد يخلو عن
ما ذكره فان احتمال الظاهر البطلان لا يحتاج الى التعرض له واما ما ذكره من المنع
فيندفع بانه يستدل عليه الشارح فالمنع لو توجه يتوجه الى مقدمات دليله واما ما اورده
على مقدمات دليله بحوز تعبده ذلك على ما ذكر من انه صار موجودا يستحيل ان يرتفع وعموم
هو بعينه ان اراد مع قيد الوجود حتى يلزم ان يوجد حين لا يوجد لم يمكن اجتماع النقيضين
في الاثبات امر زائد على ذلك على ما افاده بل يكون ذلك مع التعلقية هو الارتفاع
بعد الوجود وان اراد غير ذلك فلا نم استحالته على ما هو ظاهر الاستعمال فافهم ففيه
نظر وذلك لان ارتفاع شيء انما يتصور اذا كان من شانه الاستمرار فالانقطاع وذلك
الاستمرار هو الارتفاع وصلوة الظهر مثلا انما يجب في الشرع مرة واحدة والواجب
فيها كان امرا مشتملا على افراده ولو كانت من امور غير قارة لا يتصور استمرارا فلا
معنى للارتفاع والانقطاع فيها وكذا صوم يوم الخميس مثلا لا يمكن استمراره فلا يتصور
انقطاعه وارتفاعه وهذا بخلاف تعلق الحكم كتعلق الوجوب بصوم كل رمضان فانه
امر مستمر فيمكن انقطاع استمراره وهذا هو المراد المحقق في الجواب فيرجع الكلام
الى ان قوله لان ما صار موجودا لا يعتبر متعذرا هو بعينه ارتفاعا لان الكلام فيه انما
يصح في الافعال على ما قرر له دون التعلق لانه كان مستمرا فيمكن ارتفاعه بتقطع استمراره
بخلاف الافعال الموقتة المعينة اذ لا يمكن استمرارها حتى ينقطع ويرتفع وعلى ما قررنا ظهر ان
على اختيار الشق الثاني يندفع المنع الذي اورده ولو كان المراد فهم يجزم من الدليل

انه لا يتحقق الرفع اصلا والجواب بحمله بعد قضاء بعلمه في وقت معين على اصل الحكم
ان العلم بانه يرتفع طلب الاتيان وطلبه فيمكن ان يطلب صوم جميع الرمضانات مع علمه بانه
يرتفع ذلك الطلب فان قلت لا فائدة في ذلك الطلب قلت فائدته الابتلاء بانه
هل يعزم ويشرع في جميع تلك المدة وهذا الخلاف انما اذا خصص بغير وقت النسخ او لا او ذلك
المطلق وان حصل الفهم بعدم التخصيص لكن الفاء كلام يفيد العموم مع عدم التخصيص مطلقا
مطلقا او منفصلا ثم عند البعض لانه ايهام بغير المقصود وطلب الفعل في جميع الوقت ثم نسخ
ذلك الطلب في وقت اول النظر من تقييد الحكم بالوقت مع عدم الاشعار به مطلقا فيقدر
حتى لا يتوهم ان هذا مبني على ان يحمل النسخ راجعا الى نوع تخصيص ما ذكرناه كما
مع اليهود ارضا على ما وقصد به اذ ظهر بهم وان كان بعضهم يدفع مذهب الاصفهاني
ايضا الا ان توقف وقد ثبت صحة الشريعة بالبرهان العقلي الذي يتوقف صحة
الشريعة على النسخ لو توقفنا عليه يجب العلم بالوقوع لا يجب على ما هو لازم الدور وذلك لان
العلم بصحة النسخ الا ما استنبط من العلم بصحة الشريعة على العلم بالنسخ لزم الدور واذا
كان المراد التوقف في الواقع لا يجب العلم فلنا تقدير توقف صحة الشريعة على النسخ يجب
الواقع يمكن ايضا اثبات النسخ بالاجماع الذي هو دليل شرعي وذلك لان الكل بالا يجوز
عليه السمع يجوز اثباته بالدليل الشرعي فقوله الشيء الا انه اثبات النسخ بالادلة
الشرعية لان كل ما لا يتوقف عليه السمع يجوز اثباته به محل نظر لانه مشروط على تقدير
التوقف فلا يجوز اثباته بالادلة الشرعية وكيف فهذا تنبيه هو يدل على عدم التوقف بين التوقف

بحسب الواقع والتوقف بحسب علمنا وقد عرفت الفرق ويمكن بالتكلف فتدبر واعلم
ان الاصحاب اسلم قابل كتبه نرضيه فانكاره النسخ مبني على انه جعل الاحكام المنسوخة
في شرعنا مقيدة في الشرائع السابقة بظهور هذه الشريعة فينكر كونها مرتفعة ومنقطعة
بعد الانتهاء فيصير النزاع لفظيا هذا اذا لم يكن تقييده بظاهر بل لا يعلم الا الله والا فكان
تخصيصا وليس بنسخ بشيء من المعنيين هذه مسألة النسخ قبل الفعل اي قبل حضور وقت
الفعل علما في المتن وسيصرح حيث قال قبل دخول وقته وصرح بذلك الامام في البرهان و
المراد قبل الوقت الذي يمكن فيه من اداء الفعل سواء كان قبل الوقت المقدر شرعا او فيه
لكن قبل مضي زمان يسع ان يقع فيه ذلك الفعل مع شرائطه فالاول كما اذا نسخ قبل الظهر
صلوة الظهر مثلا والثاني كما اذا نسخ بعد مضي زمان من اول الظهر يسع غير الركعات
فقط صرح بذلك الامام في البرهان وسيصرح به الشارح حيث قال او نسخ قبل التمكن من الفعل
قال اي يحصل التمكن فلا يعبأ بالتاخير وانما اختار الشارح [illegible] هذه العبارة دون
لفظ الوقت متابعة للمشهور في ترجمة هذه المسألة [illegible] المسألة [illegible]
ثم حقق ما هو الحق اقتداء بالمتن وقد يجاب بان التكليف مقيد بعدم الموت
عملا يعني ان المجعول الحكم بذلك فلا يكون نسخا بمعنى الرفع الذي اختاره المصنف ولا بمعنى
الانتهاء ايضا وذلك لان حقيقة النسخ الانتهاء وجعله نوع تخصيص فرق بينه وبين التخصيص بان
فيه لا يعلم التخصيص الا الله تعالى بخلاف التخصيص المشهور وقد عرفت ان العقل من المخصصات
المنفصلة فهذا تخصيص لا نسخ بشيء من المعنيين وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا وقع الحكم

بالموت بان لم يحصل فرد منه اصلا حتى يكون نظيرا لما فيه النزاع والا يدفع وجوب
مثل صلوة الظهر بالموت وبالنسخ فليس محلا للنزاع قال في شرح الشرح في تحرير محل النزاع
حاصله انا لا نمنع تكليف من علم الله تعالى انه يموت قبل التمكن من الفعل وقد يدفع بانه
اجماع او الزام للمعتزلة حيث قالوا بالتكليف قبل الفعل من غير فرق بين من علم الله
تعالى انه يموت او لا يموت فاورد الحجة عليه والذي كان مسلما عند المعتزلة هو التكليف قبل
الفعل ورفعه بالموت فيما وقع بعض افراد المكلف به في الجملة ونسخه قبل التمكن من
الافراد الاخر وذلك ليس محلا للنزاع وسيصرح به الشارح في قوله بعد [illegible] الدليل الثاني
انما النزاع في تحقق التكليف قبل الفعل ثم نسخه قبل التمكن من جميع افراده ورفع مثل
ذلك الحكم بالموت قبل التمكن غير مسلم عندهم ولا يكون مجمعا عليه حتى يتمسك به في نفي النسخ بل
من باب قبل التمكن لا يتعلق التكليف بفعله ولم يكن ما خلاف الخطاب فتامل
اقول ان التكليف بالفعل بعد وقته ان اراد بعد وقت الفعل بعد وقته في الجملة
فمختار ان التكليف يجوز بقاؤه بعده كما اذا قضى صلوة الظهر ويبقى اصل التكليف كما في
فيجوز وجود الناسخ قبل الظهر الآخر وان اراد بعد وقت ذلك الفعل المعين مثلا لا يجوز
بقاء تكليف صلوة يوم الخميس بعد انقضاء ظهر يوم الخميس فذلك مسلم لكن لا يلزم منه نفيه
كونه قبل وقت الفعل بمعنى انه لم يقع فرد من الفعل اصلا والنزاع فيه وهذا التحقيق ما ذكره الشارح
بقوله فان قيل فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها اقول لا يخفى ان هذا الشق انما
يتم لو اريد بوقت الفعل وقت وجد فيه الفعل ووقع على المكلف وما ذكره في الشق الاول

مبني على ان يراد بوقت الفعل المقدر له شرعا سواء وجد فيه الفعل ام لا ففي الكلام
اضطراب ومع قطع النظر عنه فيه بحث من اخره وهو ان يكون النسخ في وقت الفعل اي الوقت
الذي قدره الشارع لان يفعل فيه وقد مضى منه قدر ما يسع فيه الفعل ويمكن من
الفعل فيه الا في الفعل اقول حكم الذي في التاخير مظنة اختيار الولد على اطاعة حكم
الله تعالى وقد كان الباعث على الامر بالقتل هو فرط المحبة فلا يليق في ذلك من الشرع
لما مر من قوله الفعل ما تؤمروا اقدامه وهذا رد للاول وهو انه لم يؤمر بل توهم ذلك من الرؤيا او
من لفظ الامر ان يكون صريحا لاستنباطها من الرؤيا وقوله ويدل عليه خلافه اه رد للثاني مع
الاول ايضا وذلك لانه لو لم يؤمر به او امر بالمقدمات دون الذبح لما كان بلاء مبينا او لما
احتاج الى الفداء وقوله هو لو ربط ابرهيم عنه الحبل حيث امره بحاجة الابتلاء بالرؤيا
ولم يرد الامر متعلق بالاول وذلك لان هذا اشارة لما عند هم من ان الحسن والقبح عقلا انه
بالحبل قبيح عقلا والوضع الذبح بالمعنى مع الامر به ان الذبح الحقيقي الذي لازم
الحيوة لكان تكليفا بالمحال وعلى هذا فالمراد بالذبح في قوله اوني انه ذبح وكان سوء فهم
صورة اقول انما يكون هذا تكليفا بالمحال لانه ليس بل هو في ذلك من قبيل تكليف الكافر بالايمان مع
العلم بانه لا يؤمن زعم او اختياره فذلك بلا ارادته وذلك على راي الاشاعرة فتامل
لكان مامورا في ذلك الوقت غير مامور به في ذلك الوقت فتوارد النفي والاثبات اقول
للحاجة في اجتماع النفي والاثبات في محل واحد على وساطة الامر بل يكفي ان يقال لو كان الفعل
واجبا في ذلك الوقت لازم عدم الوجوب فيه فتوارد النفي والاثبات انما الوجوب وعدمه

محل واحد وايضا هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ فتدبر لنا انه لا يرد
ان في المقام الاول وكذا قالوا ولم يذكر دليلا على المقام الثاني والظاهر انه لا خلاف فيه
من غير تكليف في الاصوب ان يقول من غير حكم آخر سواء كان ذلك الآخر
تكليفا ام لا كالاباحة لكن لا بد ان يكون غير النسخ على ما هو الظاهر من تحرير المسئلة ودل
عليه قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية وعند هذا ظهر ان ما قيل من ادخار لحوم الاضاحي محرما
ثم نسخ نسخا بقوله عم الا وادخروا ليس محل النزاع اذ ههنا كان النسخ الى بدل الاباحة
وظهر ايضا ان قوله سلمناه لا يلزم البدل اذا انه نسخه من غير بدل وهو حكم ليس غاية ينبغي
ثم الترتيب على ان المراد ما ثبت بلفظ امر لفظ الآية تسمية الشيء باسم غاية مثل ليوموا
للموت اقول هذا يحمل على ان الموت والخراب ههنا لم يستعملا في معناهما بل كان
استعارتين عما هما غايتاه وليس كذلك بل صرح ارباب البيان على ان مثل هذا من
قبيل الاستعارة التبعية كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
فاستعير اللام التي كانت موضوعة لترتب العلة الغائية على الشيء لترتب غاية عليه
الاستعارة في اللام معينة متعلقها الذي هو لفظ العلية وكانه اراد ان ما نحن فيه
تسمية الشيء باسم غايته نظيره استعمال اللام العلية في الغاية فالتشبيه بمجرد الاستعمال
اللفظ في نفس الغاية او في ترتيبها فتدبر الجواب منع ثبوت العالمية اقول
فيه نظر اذ الظاهر ان هذا استدلال لا بالدلالة يقتضي عدم انفكاك الدال عن المدلول كما
بينهما من الاخر وذلك العلم بالعالمية المنطوق مع المفهوم بمجرد تمثيل وتشبيه فلا تتم

النسخ في شيء منها و ردوه بها في صحة اصل الدليل و لو سلم فالمراد انه تثبيتهما عند من
يقول بها في عدم الانفكاك على انه لو اريد بالعالمية قيام العلم و اريد بالمفهوم مفهوم
الموافق فلا ينكر بها احد و يثبت مطلوبه بمجرد ذلك ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه
اخر و هو انه فرق بين الدلالة العقلية و الوضعية في الثانية يمكن تخلف المدلول عن الدال
الاول لا بحسب الخارج و ان كان لا يمكن بحسب الفهم فيهما معا فيجوز بقاء التلاوة دون الحكم
و اما بقاء الحكم دون التلاوة فقط اذ لا يلزم من عدم الدليل انتفاء عدم المدلول و العلة حيث
بمجرد ذكر اخر و عند هذا ظهر ان التمثيل بالمنطوق مع المفهوم غير موافق لما نحن فيه لان المنطوق
ملزوم للمفهوم و اما المفهوم فليس ملزوما للمنطوق فقد يكون مدلول اللفظ واحد فيجوز ان يحصل العلم
به من لفظ اخر و اما العلم و العالمية فيتحقق التلازم بينهما من الطرفين هذا ان اقيم الدليل على
عدم جواز انفكاك كل من الحكم و التلاوة عن الاخر و هو المراد ههنا في شرح الشرح الدليل الاول
النظم استدلال على امتناع نسخ احدهما فقط لا على التعيين و ان اقيم على عدم جواز نسخ
الحكم بدون التلاوة حتى يكون على طبق قوله قالوا ثانيا و يدل عليه قوله التلاوة مع
حكمها دلالة عليه حيث اسند الدلالة على الاستلزام الى التلاوة و جعل الحكم مدلولا
لازما فيندفع عنه قولنا و اما بقاء الحكم دون التلاوة فقط الى اخره هذا قال في شرح الشرح
بعض المعتزلة قد خالف في جواز نسخ احدهما فقط و اما نسخهما جميعا فلا يتصور ممن
يقول بجواز النسخ في القران و ما ذكر في المتن من شبههم فالاول استدلال على امتناع نسخ
احدهما فقط لا على التعيين و الثاني على امتناع نسخ الحكم فقط و بمثله يستدل على امتناع

نسخ التلاوة فقط لانه توهم رفع الحكم فقط فيوقع في الجهل و لانه يكون عبثا من الشارع
حيث لم يفد اثبات حكم و لا ارتفاعه فلذا سكت المص و ليس من شبههم ما يدل على امتناع نسخهما
جميعا لعدم الخلاف في ذلك فعلى هذا يكون تمسك طح عشر رضعات محرمات نقضا للدليل
في غير محل النزاع اللهم الا ان يمنع منهم لم العدد فيكون نسخا للتلاوة فقط فيختص الاعتراض
بالشرح اقول لا يلزم من عدم الخلاف فيه مع هؤلاء من المعتزلة ان يكون الاستدلال عليه
ضايعا لانه و ان كان مما اتفق عليه بيننا و بين هؤلاء لكن يكون نظريا يحتاج الى دليل و ان
قلت الاجماع يمكن كونه دليلا قلت اولا لا يحصل الاجماع بمجرد عدم مخالفة هؤلاء فقط و ثانيا
انه فرق بين عدم المخالفة و وجود المخالفة غاية الامر انا سلمنا انهم لم يصرحوا بالخلاف في
ذلك و اما انهم صرحوا بالوفاق فذلك غير مسلم على ان صحة احد الدليلين لا ينفي صحة الاستدلال
بالاخر فتدبر   بل هو امر اخبر عنه ان وجوب رمضان بطل ما بعينه و يدل عليه امر اخبر
الشارع و ذلك بان يسبق منه نهي اخبار عنه و النسخ انما هو لذلك الوجوب المستفاد من
الامر المحكي عنه و في المنتهى ان هذا ليس بخبر بل نص صوا افرادي و لما كان كونه خبرا محالا الا
حمله المحقق على ان ما يدل عليه ذلك الخبر محكي عنه الخبر ليس بخبر بل امر فينسخ ذلك الوجوب المستفاد منه
فلا منافاة بين الشرح و ما في المنتهى على ما في شرح الشرح هذا مبني ان يتم هذا الموضع ثم اقول
انما يجب هو ان لو لم تقل اردت عشرين حولا على ان هذا القول صدر بعد الاول
بمهلة و تراخ على ما يدل عليه كلمة ثم و قد عرفت في الفرق بين النسخ و التخصيص ان النسخ تراخي
بدون التخصيص و قد ورد في تعريف النسخ ان قيد متراخيا في تعريف احتراز عن التخصيص فتامل

تحقق التراخي لا يكون تخصيصا بل كان نسخا   وقد نفاه الاكثرون وقد جوزه
الاقلون اقول يمكن ان يستدل لو عمل بخبر الواحد على ما بدليلين المتواتر والاحاد لان
حكم المتواتر كان ثابتا قبل الناسخ وحكم خبر الاحاد يثبت بعده فبينهما جمع
ان كان كل منهما في وقت واذا لم يعمل بخبر الواحد فيبطل حكمه بالكلية بل يلزم تكذيبه
القول بالجمع ولو بوجه اولى من ابطالهما بالكلية فان قلت لا تعارض بين القطعي
فيجب ان لا يجوز نسخه بالقاطع قلت لا تعارض لان حكم كل منهما في وقت اخر وهذا
ربما يؤيده التحقيق   لنا ان المتواتر قاطع والاحاد مظنون اقول فيه نظر
وذلك لان المتواتر ان كان متواترا لفظا كان قطعي المتن والمعنى وان كان
متواترا بالمعنى كان قطعي المعنى ان تحقق الحكم وحدوث تعلقه كان مقطوعا به
ذلك اذا كان نصا في مدلوله واذا كان ظاهرا فيه فلا يتحقق قطعية الحكم وعلى كل تقدير
فاستمرار الحكم ودوامه لا شك انه مظنون بل قد لا يدل عليه المتواتر كما اذا كان امرا
لانهاية النسخ ان كان رفعا حقيقيا كما اختاره المص كان رفعا لدوام الحكم المتعلق
واستمراره ففي الحقيقة كان الظني يعارض الظني اذ ما كان مظنونا انما هو قطعي من حيث
الوجود والحدوث والظني لا يعارضه ولا يرفعه اذ لا يمكن رفع ما حدث بل انما يعارض
دوامه وهو مظنون على انه لو فسر النسخ ببيان ابتداء الحكم لا رفع الحكم وكان النسخ
نوع تخصيص الفرق بينه وبين التخصيص المصطلح ان التخصيص في النسخ بالمبدأ
الوقت البتة وكان غير معلوم لغيره تعالى بخلاف التخصيص فانه في غير الوقت ولا بأن يؤخر

عن وقت الحاجة فيكون النسخ بيانا وجها كالتخصيص فتأمل   لنا ورود تحريم
نهي عن الحمل كالحامل في رتاب اقول الجواب ان الحكم كان تماما وقد خص بالبعض وبقي عاما
فيما عداه فظاهر فيه لانتفاء ما ورد عنه حصة يحتمل ان يكون مخصصا له لا ناسخا بل هذا اولى
لما عرفت ان التخصيص اهون من النسخ   [illegible] بقاء الاباحة الاصلية لا يقتضي التحريم
الشرعي يستلزم التحليل الشرعي فيثبت الحكم الشرعي فان نسخ ناسخ للحكم الشرعي لانا نقول
ما لم يتعلق به التحريم الشرعي لا يلزم ان يتعلق به التحليل الشرعي بمعنى اذن الشارع بجوازه بل
المباح بحكم الاصل لم يتعلق به التحريم الشرعي ولا التحليل الشرعي   وهو ليس بناسخ ولا
منسوخ اقول الاولى تركه اذ ليس في الطرق المذكورة من الصحيح والفاسد طريق تعيين
الناسخ ومعرفته ما ليس بناسخ ولا منسوخ بل هذا انما يعلم بعدم المنافاة [illegible]
او بالمتواتر والاحاد وقيل كونه ناسخا اقول فيه بحث اذ قول الصحابي هذا ناسخ لذلك
يحتمل ان يكون على سبيل الاجتهاد لا النقل عنه عم وليس على المجتهد تقليد مجتهد اخر
وان كان صحابيا   فيدل على تاخره بيان لكيفية الدلالة ولم يبين ضعفه لظهوره
اذ كونه مباحا شرعيا فائدة جديدة زائدة على الاباحة الاصلية   وقد يتبين بانه ثبت
فيه بعد المنسوخ التلاوة وقيل نادر روايته كان مضبوطا والمنسوخ الاصل عدم
فلو نسخ باجماع اقول الاشبه عليك ان ما ولي عليه الاية من كونه [illegible]
حال اتى النسخ فانما يتأتى في كون كلامه ناسخا ظاهر الا كونه بامثلة الله تعالى لا يكون ناسخا
هذا مع انه منقوض بما هو متفق عليه من نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة بالسنة بل هو [illegible]

ههنا اظهر كما لا يخفى ولا يبعد ان يقال ان هذا الدليل دليل الخصم في المقام الثاني على عدم جواز
نسخ القران بالسنة فانه ظاهر الانطباق عليه فغيره تحريف الكلم عن مواضعها فتدبر وقد
جعل في المنهاج هذا دليلا على عدم جواز نسخ القران بالسنة وعكسه بيّنه بعض الشارحين
بان التمسك به في الاول بانه يدل على ان السنة مبينة للكتاب والنسخ رفع لا بيان وفي نسخ
السنة اياه وفي الثاني بانها لما كانت بيانا لم يجز نسخها بالكتاب والا لكان بيانا لها
بناء على ان النسخ بيان للانتهاء فيلزم توقف كشف معنى كل منهما على الاخر وهو دور
او يقال الاية تدل على ان المبين هو الرسول فلا يكون الكتاب مبينا فلا يكون ناسخا اذ
النسخ بيان اقول لا يخفى ما فيه   كان قوله عم لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين
اقول قد مر عند قوله وعلى الاصح نسخ ان الوصية للوالدين والاقربين كانت واجبة
قد نسخت باية المواريث فالناسخ ههنا هو القران دون الخبر ويمكن توجيه ما ذكر
في الشرح بذلك فتدبر قال المفسر عند قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين هذا الحكم كان في بدو الاسلام فنسخ باية المواريث
وبقوله عم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث وفيه نظر لان اية
المواريث لا تعارضه بل تؤكده من حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا والحديث
من الاحاد وتلقي الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ولعله احترز عنه من فسر الوصية بما
اوصى به الله تعالى عليهم   قالوا او لا فعال قال في الشرح من الاستدلال على ان الخبر او
المثل كما رتب على النسخ رتب على الانشاء وهو الاذهاب لا على الاتيان بل لان ترتب الاتيان به

على النسخ فيقتضي سابقية النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور وقد سبق تحقيق
ذلك وهو ان مراد القائلين بوجوب البدل في النسخ هو اثبات حكم اخر متعلق بذلك
الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب او الحرمة على ما ذهب
اليه صاحب الكشاف وقد اعترض عليه بان الاية تدل على وجوب البدل فيهما جميعا والجواب
ان المراد بالبدل حكم اخر متعلق بذلك الفعل والاية الاخرى لا يلزم ان يكون كذلك بل
يدل على ما لا تعلق له بذلك الفعل اخر وفيه نظر اما اولا فلان الانشاء هو الاذهاب
لانا لو كان نسخا ايضا غاية الامر انه ليس نسخا له بدل كيف يتصور الاذهاب دون النسخ
فيكون الاتيان بالخبر او المثل مرتبا عليه لا الاتيان وكون الخبر او المثل هو الناسخ فيجوز ان
يكون الخبر او المثل في الصورتين هو الناسخ لكنه في الصورة الاولى كان حكما معينا
متعلقا بذلك الفعل دون الثانية وكانه ذهب اليه لما راى من جعل الانشاء قسيما
للنسخ وذهب منه ان المراد بالنسخ ما هو اخص منه واما ثانيا فلان المراد ان نسخ
ان نسخ وذلك مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة وقوله تعالى اذا قرات القران فاستعذ
بالله على ما قالوا بان مثل ذلك على تاويل الارادة واذا كان كذلك فما ذكره من لزوم
الدور كان فاسدا اذ ترتب الاتيان به على ارادة النسخ وذلك يقتضي سابقية الارادة
النسخ فلو كان النسخ به لم يلزم دور والاصوب الاقتصار على ما ذكر بقوله على انا
في تمام النسخ وهو انا لا نم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخبر او المثل بل على انه اذا
نسخ اية او انشاء معناه ان باية اخرى العمل بها اكثر ثوابا او مساو   لا في القران

لا تفاضل فيه بحسب النظم هذا ولو منع سنده او والا فيتوجه المنع عليه هذا ما اقول
يمكن ابطاله بما تقرر عندهم من تفاوت كثير بين قوله تعالى قيل يا ارض ابلعي ماءك
وقوله تبت يدا ابي لهب لكن هذا الاعتراض اصل الجواب لان المجيب ما منع بكيفية الاجماع
وهو كون المراد بالخبر او الشائع هو من جهة ان الحكم خبر للمكلف وعدم تبديل
لفظ بان يضيع ما لم يزل اقول ظاهر قوله ان اتبع الامانى والابالى ذكر لان
المنا بعد انما هو للحكم فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطاء لان المراد
هو الاجماع المنسوخ موافقا للان حيث قال كان الاول خطاء والحكم بكونه خطاء
بخصوصه ان المراد بالقاطع ما هو قاطع بحسب الواقع فلو كان اجماعا كان على
لا على الخطاء اقول فاندفع ما في شرح الشرح من ان اللازم هو خطاء احد الاجماعين
المنسوخ والناسخ اقول هذا الاستدلال مبنى على امرين احدهما ان المراد بالاجماع
المنسوخ ما انعقد بعد حياته ... والثاني ... فلان
انه لم يكن داخلا فيهم لم يكن اجماعا والا كان الحكم ثابتا بالنص لا بالاجماع اذ لا اثر للاجماع
حتى واذا كان كذلك فاذا نسخ الاجماع المنعقد بعد حياته وكان نسخه بالقاطع على
فان كان ذلك القاطع كان ذلك النص مستندا على انعقاد الاجماع فكيف يكون الاجماع
المنافى منسوخا به وان كان اجماعا على حكم اخر كان مستندا انعقد على انعقاد ذلك
الاجماع وكان الاجماع الاول اجماعا على الخطاء وقد اعترض عليه بانه انما يلزم كون الاجماع
الاول على الخطاء لو كان مستند الاجماع الثاني قطعيا منعقدا ما ولعله ظنى وهذا انسب

شرح الشرح اقول والاصوب ان يقرر على محاذاة الشرح انه الاجماع الاول لما كان
على خلاف ما هو قاطع اى في الواقع كان على الخطاء اذ لا يمكن ان يقال الحكم الثابت
بالاجماع الاول قطعى الحدوث والوقوع دون الاستمرار والدوام فلعله ينقطع بعد
حين اذ لا يمكن انقطاع دوامه بعد انقطاع الوحى اذ لا وحى الا له في مثل ذلك نعم لو
كان الثابت بالاجماع الذى كونه منسوخا مقيدا بكونه في زمان ظهور القاطع المنافى
كان ما دون ما هو سكوتى اذ يجوز نسخه بالظنى اقول يمكن تتميم الكلام مع كون الكلام
في الاجماع المتناول للسكوتى ايضا بان يقال لما كان الكلام في الاجماع الذى بعد حياته
فلا يمكن نسخه بما يفيد انقطاع دوامه واستمراره ان كان الان ما دل على ذلك كان
متحققا قبل الاجماع كان الحكم الاول مقيدا بذلك فلم يكن الثاني ناسخا له والا لم يجز
ذلك للاول لانه للامة في مثل ذلك نعم لما كان الاجماع سكوتيا ظنيا يجوز ان يكون الخطاء
حتى لم يكن الثاني ناسخا له بل كان دالا على ان الحكم الثابت به باطل من اصله فتدبر
الجواب لا نم جواز ذلك في شرح الشرح لا نم الاجماع على جواز الاخذ بكل
القولين وذلك لان منع الاجماع كافة لا احتياج الى منع الجواز وبهذا اى
في السند لانه مختلف فيه على ما سبق من منع الاجماع على تسويغ كل من القولين اذ كل
يجوز ما يقول به وبين الاخر وقوله ولو سلم اشارة الى ما سبق ان الاجماع على تسويغ كل
من القولين على تقدير تسليمه انما يكون ما لم يوجد قاطع يمنعه والاجماع على احد القولين
مانع قطعا فصار الجواب ههنا بعينه ما ذكر في جواب المانعين لوقوع الاجماع على احد

القولين بعد استقرار الخلاف اقوال الشارح رد فيه توجيه لفظ الجواز لكن لا يخفى على
المتامل انه بعيد عن الطبع بل الظاهر ان المراد انا لا نعلم الاجماع على احد القولين للاخلاف
في جواز اتفاق المجتهدين بعد خلافهم المستقر والمقام لفظ الجواز وان كفاه لفظ الوقوع فيها
فلعله لمعنى المستدل وايضا للمبالغة في الرد حيث منع ما هو اعم منه واولى في الوقوع منه هو
جوازه وامكانه يعني جوازه ثم تكيف وقوعه ومثل هذا في كلامهم كثير وحمل ظاهر كلام
الشارح على ما ذهب اليه العلامة حيث ذهب الى ان المراد بالمنع الاول منع وقوع الاجماع
على احد القولين كما هو راي الاكثرين وهو الذي ذكره الشارح انه بعيد الا في القليل
لان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا اراد بالنص ما يقابل الظاهر اقول لو قيل في تقرير
الدليل لان الاجماع اما ان يكون عن مستند او لا والثاني باطل وعلى الاول كان الناسخ
ذلك المستند دون الاجماع ليتم الدليل ويستغني عن التطويل لكن يتوجه عليه انه يرد
انه لو تم هذا الدليل لم يكن الاجماع حجة في موضع اصلا ولو قال لو ثبت حكم بالاجماع فلا
الا ان يكون ذلك الاجماع مستندا او لا والثاني باطل وعلى الاول كانت الحجة بالحقيقة ذلك المستند
والجواب انه كثيرا ما ينعقد الاجماع بسبب مستند ثم استغنى بالاجماع عن نقل ذلك المستند
حتى اذا طال المدة نسي ذلك المستند بخصوصه فلو استدل على الحكم فانما يستدل
بالاجماع المعلوم دون المستند المجهول بل انما حصل العلم بان ههنا مستندا الا بالاجماع
من جهة هذا الاجماع وهذا الخلاف مما لا يخفى لان الاجماع اذا كان مستندا الى النص وكان
ذلك النص متقدما عليه فالناسخ في الحقيقة هو هذا النص لا الاجماع كاشف عنه ودال

عليه فهو دليل الناسخ لا انه هو الناسخ فان كان قطعيا كان الاجماع
على خلاف القاطع قد عرفت ان بناء الكلام على ان الكلام في الاجماع الذي وقع
بعد حياته صلى الله عليه وسلم فلا يرد ان الاول قطعي بمعنى قطعية الحدوث والوقوع وقد عمل في
الاجماع ولا ينافي ذلك وجود الناسخ بعده فانه انما ينقطع دوامه وهو غير قطعي
ذلك لان الاجماع الواقع بعد حياته عليه السلام لو نسخ حكما كان مستلزما بطلان
القطعي اذ لا يمكن رفعه بدون الناسخ ولا ولاية للامة في مثل ذلك فلا يثبت
به حكم اه اقول لو تم هذا الدليل لدل على عدم جواز نسخ الاحاد المظنون المتواتر
وقد اتفق على جوازه والحل ان الاول قد عمل به في وقت عدم تحقق القطعي الذي هو
الاجماع ويعمل بالقطعي بعد ذلك ولا منافاة بينهما حتى لا يثبت به حكم والاولى
ان يقال الكلام في الاجماع الذي انعقد بعد حياته عليه السلام وحينئذ نقول الاجماع الناسخ ان
لم يكن له مستند لم يكن حجة فلا يثبت به حكم فلا نسخ وان كان له مستند فاما ان
يكون حادثا بعد حياته صلى الله عليه وسلم او كان في حياته فان كان متاخرا عن الحكم الاول
كان الناسخ ذلك المستند المتقدم على انعقاد الاجماع فقد وقع النسخ قبل الاجماع
فلا يكون النسخ بالاجماع وان لم يكن متاخرا فلا يكون ناسخا فانه يتوقف
على ان الاية افادة عدم اخوة ما ليس لها حزة اه اقول هذا الكلام لو تم لدل على انه
يجوز كون الاكاد مقيدا للنسخ والتزامه مشكل كيف وقد قرر عند اثبات نسخ السنة بالقران
ان صوم عاشوراء ثبت بالسنة ونسخ بالقران وهو قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه و

ان الناسخ ههنا مفهوم الشرط فتامل فيجب تقدير نص قد حدث
قبل انعقاد الاجماع وهو زمان حيوته عم لا حين انعقاد الاجماع اذ الكلام في
الاجماع الذي بعد حيوته عم لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز اقول
قد عرفت ما فيه اذ المقطوع مقطوع حدوثا وقوعا لا دواما واستمرارا فيمكن ان ينسخ
دوام الظني بقطع او جمعا بين الدليلين فانه اولى من الغاء احدهما بالكلية
لانه ثبت مقيدا بعدم ظهور معارض راجح او مساو اقول قد عرفت انه يمكن ان النسخ
بل بالمرجيح جمعا بين الدليلين بقدر الامكان عند ظهور معارض راجح او هو
الناسخ لا يخفى جريانه في نسخ الظني بالظني الراجح وبالقطعي مع الاتفاق على جوازه
والحل ان الحكم كان حقا ثابتا الى الان ومقدار نفع وانتهى بالناسخ ولا معنى للنسخ الا رفع
ذلك في قوله سواء قلنا على ما في شرح الشرح نقلا عما ذكره ابو الحسين البصري بعد تفاصيل هذا الكلام
انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحدا فقط لم يكن القياس
الاول معتدا به فلا يكون منسوخا واما ما كان فقد بان زوال شرط العمل
قد عرفت ما عليه من النقض والحل القسم الثالث المقطوع ينسخ بالمقطوع القياس
القطعي ينسخ بالمقطوع من النص او بالقياس القطعي ان يكون علته منصوصة وقيل يكون
حكم الاصل والعلة ووجودها في الفرع قطعيا والمصنف اهمل الثاني اذ لا يلزم من مجرد كون العلة
منصوصة قطع العلية قطعية القياس لكونه معتدا للقطع اللهم الا ان يكون ذلك
اصطلاح وهذا بعيد كون القياس القطعي ناسخا ومنسوخا وقول الشارح فقياس عليه ونسخ

سبيل التمثيل وصورة ذلك على ما في شرح الشرح ان ينص على حكم الاصل بنص مشتمل على
علته فيتحقق في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ والاخر
منسوخ مثاله ان يثبت حرمة الربا في الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم
ينسخ حكم الربا في البر تنصيصا على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه في
رفع حرمة الربا فيها فيكون نسخا للقياس بالقياس ولو ورد النص بنسخ الربا
في الذرة كان نسخا للقياس بالنص للاولوية في الفرع لما مر ان مفهوم
الموافقة المسكوت اولى بالحكم من المنطوق كالضرب فانه اولى بالحرمة من التافيف
لكون الايذاء فيه اكثر وقد تعرض في هذا المقام بان المعتبر في الدلالة الالتزامية
اللزوم في الجملة بمعنى الانتقال اليه وهو لا يوجب اللزوم في الحكم ولو سلم فعند
الاطلاق دون التخصيص كما اذا قيل اقتله ولا تستخفه كذا في شرح الشرح اقول
قد عرفت ان مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فاذا اختص الدعوى
بالاول كان يتم الكلام وكان صحيحا اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى كالحكمة
الموجودة للتافيف ارتفاع الاضعف كالحكم الموجود للضرب وذلك ان ما يكون حكمه باعتبار
على تحريم التافيف كان على فحوى ايجاب التعظيم والمنع من الايذاء فيستتبع تحريم الشتم
والضرب وسائر انواع الايذاء بخلاف حكمة تحريم الضرب فانه لا يكون في تلك الغاية
حاصله ان الرعاية والغاية في تحريم التافيف فوقهما في تحريم الضرب واخص منهما
انتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء الادنى واللام كذا في شرح الشرح اقول وهذا الخ

عما قبل التحريم يقتضي الارتفاع والانتفاء بمعنى يجب على المكلف ان يرفع
هذا وينفي فالمعنى انه لا يلزم من ارتفاع الاقوى وهو حرمة كالضرب ارتفاع
الاضعف وهو حرمة كالتافيف فيمكن بقاء جهة الاول مع انتفاء حرمة الثاني
وعلى التقديرين لا يتوجه ان المناسب ان يقال لا يلزم من ارتفاع الاضعف ارتفاع
الاقوى فتامل بجامع عدم العلة اشارة الى جواب اخر ولم يصرح به لان التحقيق انه
ليس يستند الا الى القياس فان حكم يثبت في حق الجميع اتفاقا بمعنى انه يجب على
الجميع تحصيل العلم به بالتفتيش والتفحص ثم العمل به وحله انه لا يبطل وجوب
توضيحه ان وجوبها قد يثبت من غير ملاحظة هذه الصفة بقوله حافظوا على الصلوات
والتصريح بها ثانيا موصوفة بهذه الصفة اظهار لزيادة الاهتمام بشانها حيث
هي هي والصفة بمجرد التعريف والتعيين وليس لها مدخل في الايجاب مثل قولهم اكرم
الرجل الكريم اذ لا شك ان الكرم ههنا مدخل في الايجاب فاذا انتفى انتفى وقد اجيب
بوجه اخر وهو ان انتفاء وجوب المحافظة لانتفاء شرطه وهو كونها وسطى مثله
لا يسمى نسخا ورد بعض المحققين في شرح المنهاج بانا لا نسلم ذلك وانما يصح لو لم يكن
انتفاء الشرط بالناسخ مقصودا به انتفاء الحكم اقول لا يخفى ما في هذا المنع من مخالفة
الاداب ثالثها ان يرتفع مفهوم المخالفة لا يذهب انا رفع الثاني مفهوم
المخالفة للاول صار القيد الدال على المفهوم مستدركا وكان المجموع حكما واحدا فكانه
قال في الغنم مطلقا زكوة وانما لم يكن الثاني مستقلا فاذا كان المكلف الثاني الغنم

والغنم المعلوفة فان كان عدد كل منهما يبلغ النصاب كان الواجب اخذ النصاب
من المجموع وكان المجموع عبارة واحدة وكان يظهر ذلك فيما اذا لم يبلغ كل منهما
عدد النصاب بل عدد مجموع النصاب حتى صار وجوده كالعدم فنسخ قال
الامدي مذهب القاضي عبد الجبار انه ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه بحيث صار
لو فعل بعدها كما كان يفعل قبلها كان وجوده كالعدم ووجب استينافه كزيادة ركعة
في الفجر كان نسخا او كان قد خير بين فعلين ثم زيد ثالث كان نسخا لتحريم ترك
الاولين والا فلا كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين على الثمانين في
حد القذف ولا يخفى ان هذا صريح في ان زيادة التغريب والعشرين ليس نسخا
وان التخيير بين الثلث نسخ لا من حيث دخوله تحت الضابطة المذكورة كذا في
شرح الشرح وقال قبل ذلك تقرير مذهبه على ما في المحصول وجميع الشروح ان
الزيادة ان غيرت المزيد عليه حتى صار وجوده كالعدم شرعا بمعنى انه لو فعل
كما كان يفعل قبل الزيادة وجب استينافه كان نسخا والا فلا اقول لا يخفى
ما بين تقرير الامدي وتقرير المحصول لمذهب عبد الجبار من التدافع حيث كان صورة
التخيير على تقرير الامدي داخلة في النسخ لانه جعل للنسخ صورتين وجعل التخيير
احديهما بقوله او كان قد خير بين فعلين عطف على قوله كانت الزيادة الخ
وقوله والا نفي للامرين جميعا وجعل عدم النسخ منحصرا فيما اذا كانت الزيادة غيرت
المزيد عليه حتى صار وجوده كالعدم شرعا بمعنى انه لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة

وجب الاستيناف و ظاهر انه لا يتناول صورة التخيير بل هي داخلة في الشق الثاني
المشار اليه بقوله والا فلا يكون نسخا وما نقل ابو الحسين عنه في المعتمد انه
قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى صار المزيد عليه لو فعل
ان فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه و وجب استينافه
فانه يكون نسخا نحو زيادة ركعة على ركعتين وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان
يفعل قبل الزيادة صح فعله و اعتد به ولا يلزم استيناف فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره
لم يكن نسخا نحو زيادة التغريب على الحد و زيادة عشرين على حد القذف ثم نقل انه
لو كان خير الله تعالى بين فعلين ثم زاد في التخيير ثالثا كان زيادة الثالث ناسخا لقبح
تركهما اقول المستفاد مما نقل عن المعتمد انه كان موافقا لما قرره الآمدي واما كلام
المحصول فهو وافق الشرح على ما نقله شارح الشرح فغير قاصر عن افادة المرام هذا
وانت خبير بان ما نقل المص عنه مخالف لما في الاحكام والمعتمد حيث حذف قيد الاستيناف
و ادخل في مثال النسخ زيادة التغريب على الثمانين و قد اخرجه عن النسخ في الاحكام
والمعتمد و الشارح المحقق اقتفى اثره و زاد مثال زيادة التغريب هو ايضا مما اخرجه
الآمدي عن النسخ وقد استشكل في شرح الشرح وقال انا اتعجب من المص اولا ومن الشارح ثانيا
كيف ذهلا عن كلام الآمدي و وقعا في ذلك ولم يحققا مذهب قاضي عبد الجبار من الكتب
المعتبرة وكيف زاد الشارح في الامثلة تغريب العام هذا اعلم ان صاحب المعتمد بعد ما نقل من
عبد الجبار اعترض عليه بان ما قاله ثانيا يرجع الى ان الثالث يرفع قبح تركهما معا وقبح تركهما

لا يعلم بمجرد التخيير بينهما بل انما يعلم منه ومن ان الاصل عدم وجوب ثالث معهما
الا ترى انا لو لم نعلم الا وجوب الشيئين على البدل ولم يعلم ان الثالث غير واجب
لم يعلم قبح تركهما واذا لم يتحقق كونه معلوما بالشرع كان زيادة الثالث رفعا
لحكم عقلي فيرد النقض بزيادة عشرين وبزيادة التغريب هذا كلامه والظاهر ان المص
استصعب اعتراضه وجعله واردا فذكر زيادة عشرين في عداد المثال لما رأى
الشارح انه لا فرق بين زيادة عشرين و زيادة التغريب زاده ايضا واشار بقوله
ما وقع من المص من التسامح في عدم ذكره بعد ذكره للآخر ولم يفرق بين ما جعله عبد الجبار
داخلا او بين ما يلزم دخوله وان اخرجه و لما اراد ان جعل الضابط بحيث يتناول ما جعل
من النسخ وهو صورة التخيير حذف قيد الاستيناف وجعلها اعم مما ذكره فصار
كما ترى يتناول الامثلة الثلثة وعلى ما قررنا لم يبق شيء على المص الا انه لم يميز في تحرير
الامثلة بين ما هو داخل فيه عنده و بين ما لزم دخوله فيه ولا يخفى ان الاحرى
بهما بين لانه نظر الى ان الجميع داخلة فيه في الواقع فهذا من المص والشارح كانه اشارة
الى ورود الاعتراض الذي ورد عليه صاحب المعتمد و اقول الاعتراض غير وارد
اذ التخيير اذا ورد بين شيئين كان بمنزلة منع الخلو بينهما فافاد انه لا يجوز تركهما
معا كيف لا وقد عرفت ان متعلق الوجوب في الواجب المخير هو مفهوم احدهما
الواجب ما يذم تاركه وترك مفهوم احدهما انما هو ترك كل منهما فتركهما حرام فالتخيير
بينهما و بين الثالث رفع لوجوبها مخيرا بينهما و ذلك يرجع الى رفع حرمة تركهما معا

كما ذكره ولو صح ما ذكره المعترض لم يصح توجيه الشارح مثال التخيير حيث قال ان
عدم الاصل اعني ترك الامرين الاولين كالاعتاق والصوم مثلا قد كان محرما
قبل زيادة الاطعام وبعده لم يبق محرما بل انتفت عنه الحرمة فصار وجود الاصل
اعني الاتيان باحد الامرين بمنزلة عدمه اي تركهما معا في انتفاء الحرمة عنهما اي عن
الوجود والعدم ادلة اذ يأتي باحدهما وان تركهما جميعا ويأتي بالثالث بهذا
الذي ذكرنا بدل ظاهرا على ذهولهم عن اعتراض صاحب المعتمد وعلى ضعف توجيه
المذكور للمتن والشرح فتأمل والمختار ذكر صاحب التنقيح ان هذا الكلام خال عن
التحصيل لان كل احد يعلم ذلك ويعترف به وانما الكلام في ان صورة يقتضي رفع
حكم شرعي او صورة لا يقتضيه اقول لو اقتصر في المختار على هذا القدر صح ما اورده
واما اذا اراد عليه ذكر الامثلة المختلف فيها وجعل بعضها من صور النسخ وبعضها ليس
منها كلاما مفيدا محصلا فتدبر فلم يدل عليه بمفهوم ولا بمنطوق اقول فيه
بحث لان منطوق مجموع النصين اي قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
وقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان في الحكم لا بد من احد الامرين على سبيل التخيير
وكان يجب الاستشهاد اما برجلين او برجل وامراتين وكان من قبيل التخيير بين الامرين
فاذا اجوز الحكم بالشاهد واليمين بعده كان من قبيل التخيير بين فعلين في زيادة الثالث
فقد مر انه نسخ لتحريم ترك الاولين فتأمل لانه رفع مباح الاصل اقول فيه نظر
لان غسل ذلك العضو الزائد بعينه وبين كونه من اجزاء الوضوء كان حراما ثم

واجبا فحصل النسخ ولا يخفى جريانه في قوله وان لم يكن محرما فلم نسخ
اذ لا شك في كونه محرما بنية كونه من اركان الصلوة قبل ذلك فاذا وجب
كان نسخا لتحريمه ويرد عليه شيء آخر وهو انه يجوز ان لا يكون محرما لكنه كان
مكروها او مندوبا فاذا صار ركنا وكان واجبا لزم النسخ هذا ولعلهم اعتبروا
في النسخ ان يكون رفع حكم نفس الفعل من اصله لا رفع حكمه باعتبار حاصل كونه
جزء كذا فتدبر قالوا لو ثبت تحريمها بغير ركعتين الخ اقول يمكن ان
يجاب بان تحريمها بدون ركعتين يرجع في الحقيقة الى تحريم ترك الركعتين فاللازم
نسخ الركعتين ولا نزاع فيه على ما قال الشارح فهو نسخ للجزء او الشرط اتفاقا
وكذا تحريمها بدون الشرط يرجع الى كون الشرط واجبا فاللازم نسخ وجوب
الشرط وهو متفق عليه انما النزاع في كونه نسخا للباقي او للمشروط فالمراد من
قوله وهو نسخ لتلك العبادة انه نسخ اما لجميع اجزائها والا فكون الكل نسخ
بارتفاع اجزائه مما لا يقبل النزاع وعند هذا ظهر وجه مذهب عبد الجبار اذ لا يلزم
انتفاء ذات المشروط بانتفاء ما جعله شرطا كما يلزم انتفاء الكل بانتفاء
جزئه فكانه نظر الى ان المراد نسخ لنفس الكل من حيث الجميع اجزائه وقد عرفت
انه ليس كذلك الجواب الملزوم انه لم يتجدد وجوب هذا فيه في قوله لم يثبت
جوازها او وجوبها وحاصله ان احتمال وجوبها ساقط ههنا اذ المرو حل انه
لم يتجدد وجوب اصلا بل الصحيح ليس الا ما كان واجبا اولا واذا كان كذلك فيتحقق

الزيادة المنسوخة على ما هو الاصل فيها وهو الاباحة الاصلية فيما نحن فيه
تحريمها قبل الناسخ بغير ركعتين وبغير طهارة وجوازها بعده بغيرهما الا يلزم
النسخ لان النسخ لا بد ان يكون رفعا للحكم الشرعي وههنا وان كان رفعا
لحكم شرعي لكن الاول لا حكم شرعي بل هو جواز اصلي وانت تعلم ان هذا يمنع انه مخالف لما
قرر انه يجوز النسخ بلا بدل مما لم يساعده التعريفات المذكورة للنسخ فتذكر
ثم لا يخفى انه يلزم من هذا الذي ذكر لكون الركعتين الباقيتين غير منسوختين و
قد ادعى الاتفاق على كونهما منسوختين و اختلف في جواز نسخ وجوب
المعرفة اه لا يذهب عليك ان المذكور في المتن ههنا خلافان احدهما وهو المذكور
اولا انهما الاختلاف في جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره واختار
الجواز ونسب خلافه الى المعتزلة وثانيهما الخلاف في انه هل يجوز نسخ جميع التكاليف مع
بناء العقل وهو المذكور ثانيا في المتن واختار فيهما ايضا الجواز ونسب خلافه الى
الغزالي والدليل المنقول عن المخالف للمعتزلة قالوا ظاهر الانطباق على المتن الاول
الغير المذكورة في الشرح واما دليل المذهب المختار فقد قرره على وجه يمكن تطبيقه على
كل واحد من المتنين وتطبيقه على الخلاف المذكورة في الشرح ايضا ظاهر واما تطبيقه
على الخلاف الاول فبان يقال جميع التكاليف كبعضها في جواز الرفع اقول الوجه في
ذلك ان الشارح المحقق وفق في هذا المقام وجعل الخلافين راجعا الى خلاف واحد
وذلك لان من لم يجوز رفع جميع التكاليف من جهة اشتمالها على مثل وجوب المعرفة

وتحريم الكفر وغيره من الظلم وظاهر ان من لم يجوز رفع امثال هذه لم يجوز رفع
الجميع فمآلهما واحد فالشارح المحقق اومى الى ذلك بعدم التعرض للخلاف الاول و
بانه قرر دليل المخالف على وجه كان ظاهر الانطباق على الخلاف الغير المذكورة
بناء على ان مآلهما واحد اذ لو بنيا ام تغير ارادوا انه لو ثبت الحسن والقبح العقليان على ما هو
راي المعتزلة لم يمكن تغير مثل تلك الاحكام لكونها على تلك هذه القاعدة لوازم
لذوات تلك الافعال لا تتخلف عنه بتغير الاوقات والاحوال فلا يتوجه انه يلزم
بناء على هذه القاعدة عدم جواز النسخ مطلقا اقول قد مر ان المعتزلة قد اختلفوا
في ان الحسن والقبح مستندان الى ذات الفعل ولوازمها او جهات واعتبارات لا
تنسب الاخير الى الجبائيين واما ان بعضها مستندة الى الذات وبعضها الى الجهات
والاعتبارات فلم ينسب الى احد في المشهور فهذا الكلام لا يصح على مذهب احد منهم يلزم
على غير الجبائية على هذا عدم جواز النسخ والجواب يحقق على رايهم ما ذكرنا وقررناه في
ذلك البحث فتذكر فيجب معرفته فان قلت لا يلزم ذلك قلت بل يلزم لما مر انه
اذا بلغ الناسخ من جبريل عليه السلام الى الرسول صلعم وهو بعد لم يبلغ الى المكلفين ففي الزمان
المتخلل بين التبليغين لا يثبت حكم الناسخ وانه لو عمل بالناسخ لاثم قطعا والذي
قد مر في تعريف النسخ حيث نقل عن امام الحرمين انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء الشرط
دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى دواما مشروطا بشرط لا يعلمه
الا الله واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه

وما ذلك الا بتوفيق الله تعالى اياه وايضا التعريف المختار انه رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي والدليل الشرعي خطاب [illegible] ذلك وهو توجيه الكلام الى الغير للافهام
فنعلم انه اذ لا اثم ولا نسخ اقول لكن يمكن ان يقال هذا الوجوب ليس من جهة التكليف
على قاعدة الاعتزال يجب على الله تعالى ان يعرفها ويعلمها للمكلف وعلى قانون الاشاعرة
جرت عادة الله تعالى بتعريف الناسخ وتعليمه للعباد وعلى التقديرين لا يجب على المكلف
تحصيل تلك المعرفة فلا يلزم خلاف المفروض فليفرض في وقوع الممكن الذي
معرفة النسخ والناسخ وبعد تلك تحقق المكلف ينقطع التكليف به ضرورة وقد
ارتفعت جميع التكاليف التي سواها فبقيت انه لم يبق شيء من التكاليف المعين
ينسخها وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب المعرفة وعلم
جرا الا انه يرد ان هذا لا يكون نسخا لجميع التكاليف بل ارتفاعا للبعض بطريق النسخ و
انقطاعا للبعض بطريق الاتيان بالمامور به كذا في شرح الشرح اقول صورة نسخ
التكاليف بان ينزل خطاب يدل على ان جميع التكاليف التي كانت نسخ بعد ذلك لكن
قد فرضنا انه يجب معرفة ذلك الخطاب فهذا التكليف ايضا لا انه ليس تكليفا استمرا
بل تكليفا بحصول هذه المعرفة وحدوثه فيمكن ورود الخطاب بان جميع ما كلف به منسوخ
فمراد الشارح المحقق انا فرضنا انه يجب المعرفة الضرورية لهذا النسخ وبعد تحققها وحدوثها
ينقطع التكليف بها لانه لم يكلف بدوامها واستمرارها بل بحصولها في الجملة بمعرفة
النسخ فالمراد بالمعرفة الواجبة لحصولها في ضمن نسخ جميع التكاليف التي كانت الا المعرفة التي

كانت واجبة والتزمه على ذلك ان تلك المعرفة التي كانت واجبة كما كان
واجب الحصول كان واجب الاستمرار ايضا والشارح صرح بانقطاعه بعد الفعل
والحاصل ان المدعى نسخ جميع التكاليف التي كانت مقصودة لذواتها قبل نسخ
جميعها ان التكاليف المتقدمة على هذا النسخ الذي يلزمه تكليف المعرفة على ما فرضنا
هذا وقد اشار اليه بقوله التكاليف المتقدمة وهذه المعرفة انما يكلف بها لغرض
حصول النسخ الجميع اقول يمكن ان يقال رفع هذا التكليف يمكن ان يكون بطريق
النسخ ايضا بان الحكم نسخ جميع احكامه التي كانت لوجوب معرفة هذا الحكم الناسخ
وبانه ايضا منسوخ بعد العمل به وذلك بان اوجبها لا ازيد ناسخا واحدا حتى ينقطع
التكليف بها بالعمل لا انا نسخ بل بان اوجبها وابان رفعها في ضمن رفع الجميع كانه
قال جميع احكامي مرفوعة عنكم حتى معرفة هذا الحكم تمت
قد وقع الفراغ في [illegible] الثاني عشر الماه بعد الالف
بعون الله تعالى حامدا مصليا

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور [illegible]
١٢٠ وكفى عبده